FILOSOFÍA FUNDAMENTAL

TOMO III

D. JAIME BALMES,

PRESBÍTERO



LIBRO CUARTO.

DE LAS IDEAS.

CAPÍTULO I.

OJEADA SOBRE EL SENSUALISMO.

[1.] Acabamos de tratar de las sensaciones, y vamos á ocuparnos de las ideas. Para hacer debidamente este tránsito, es necesario investigar antes, si hay en nuestro espíritu algo mas que sensaciones, si todos los fenómenos internos que experimentamos, son algo mas que sensaciones trasformadas.

Salido el hombre de la esfera de las sensaciones, de esos fenómenos que le ponen en relacion con el mundo exterior, se encuentra con otro órden de fenómenos, igualmente presentes á su conciencia. No puede reflexionar sobre las sensaciones mismas, sin tener conciencia de algo que no es sensacion; no puede reflexionar sobre el recuerdo de las sensaciones, ó sobre la representacion interior de ellas, sin experimentar algo

distinto de ese recuerdo y de esa representacion.

[2.] Aristóteles dijo: «nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido;» y las escuelas han repetido durante largos siglos el pensamiento del filósofo: «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.» Así los conocimientos humanos procedian

de lo exterior á lo interior. Descartes vino á invertir este órden, pretendiendo que debia procederse de lo interior á lo exterior; su discípulo Malebranche hizo mas: en su concepto, le conviene al entendimiento encerrarse en lo interior, no comunicar con lo exterior sino lo menos posible; segun él, no hay aliento mas nocivo á la salud intelectual que el del mundo de los sentidos; las sensaciones son un perenne manantial de error; y la imaginacion es una hechicera tanto mas peligrosa cuanto que tiene su habitacion á la puerta misma del entendimiento, donde le espera para arrastrarle, con su belleza seductora y brillantes atavíos.

[3.] Locke quiso rehabilitar el principio de Aristóteles sujetándole á la piedra de toque de la observacion: pero á mas de la sensacion admitió la reflexion, y convino en reconocer al alma facultades innatas. Su discípulo Condillac no se limitó á esto: segun él, todos los actos de nuestra alma no son mas que sensaciones trasformadas; opina que, en vez de distinguir como Locke dos orígenes de nuestras ideas, el sentido y la reflexion, seria mas exacto no reconocer mas que uno; ya porque la reflexion no es en su principio sino la sensacion misma, ya porque la reflexion es mas bien el canal por donde pasan las ideas que vienen de los sentidos, que nó el manantial de ellas. (*Estracto razonado del Tratado de las sensaciones. Resúmen de la primera parte*).

El juicio, la reflexion, los deseos, las pasiones, no son mas en concepto de Condillac, que la sensacion trasformada de diferentes modos. Por esta razon, le parece inútil el suponer que el alma recibe inmediatamente de la naturaleza todas las facultades de que está dotada. La naturaleza nos da órganos para advertirnos, por medio del placer, lo que debemos buscar, y por el dolor, lo que debemos huir; pero se detiene aquí, y deja á la experiencia el cuidado de hacernos contraer hábitos, y acabar la obra que ella ha comenzado. (*Tratado de las sensaciones. Prefacio*).

[4.] A la vista de este sistema, en que no se otorgan al alma ni siquiera facultades naturales, y se consideran las que posee, como un

simple efecto de las sensaciones, se nota desde luego la contradiccion en que incurre su autor, cuando en el mismo lugar se declara ocasionalista, pretendiendo que las impresiones de la organizacion no son mas que la ocasion de nuestras sensaciones. ¿Puede darse facultad natural mas inexplicable que la de ponerse en relacion con objetos que no producen las sensaciones, y que son con respecto á ellas una mera ocasion? Si al alma se le concede esta facultad, ¿qué inconveniente hay en admitir las otras? ¿No es una facultad natural, y muy singular, la de sentir por medio de causas que no pueden obrar sino ocasionalmente? En este caso ¿no se atribuye al alma una facultad natural de producirse ella misma las sensaciones, con ocasion de las impresiones orgánicas, ó no se la supone en relacion inmediata con otro ser superior que se las produzca? ¿Por qué esa actividad interna, ó esa receptividad, no puede aplicarse á las ideas? ¿Por qué no se han de admitir en el alma otras facultades innatas? ó mas bien ¿por qué se dice que no se las supone, cuando se comienza por suponerlas?

Condillac, tan enemigo de hipótesis y sistemas, es eminentemente hipotético y sistemático. Concibe el orígen y la naturaleza de las ideas á su modo; y á este modo de concebirlas quiere que todo se adapte. Para dar una idea de las opiniones de Condillac y combatirlas con buen resultado, al mismo tiempo que con cumplida lealtad, examinaré brevemente los fundamentos de la obra en que mas se complace el autor, lisonjeándose de haber dado á su doctrina el mayor grado de claridad y certeza: el *Tratado de las sensaciones*.

CAPÍTULO II.

LA ESTATUA DE CONDILLAC.

[5.] Supone Condillac una estatua á la cual anima sucesivamente,

concediéndole un sentido despues de otro; y comenzando por el olfato dice: «Los conocimientos de nuestra estatua, limitada al sentido del olfato, no pueden extenderse sino á los olores: no puede tener ideas de extension, ni de figura, ni de nada que esté fuera de ella, ni otras sensaciones como el color, el sonido, el sabor.» (Cap. 1). Si á la estatua no se le concede, como la hipótesis lo exige, ninguna actividad, ninguna facultad, excepto la de sentir el olor, es cierto que no podrá tener ninguna otra idea, ni sensacion; y aun se puede añadir, que la sensacion del olor no será para ella ninguna idea.

«Si le presentamos una rosa, continúa Condillac, será para nosotros una estatua que siente una rosa; mas para sí misma, solo será el mismo olor de la rosa. Será pues olor de rosa, de clavel, de jazmin, de violeta, segun los objetos que obrarán sobre su órgano; en una palabra; los olores con respecto á ella, no son mas que sus modificaciones propias ó maneras de ser, y no podria creerse otra cosa, siendo estas las únicas sensaciones de que es susceptible.»

[6.] Si bien se observa, ya en los primeros pasos, se hace dar á la estatua un gran salto. A vueltas de la aparente simplicidad del fenómeno sensible, se introduce ya uno de los actos que suponen el entendimiento muy desarrollado: la reflexion. Ya la estatua se cree algo, se cree olor; ya se le atribuye pues la conciencia del *yo*, comparativamente á la impresion que recibe; ya se le hace emitir una especie de juicio, en que afirma la identidad del *yo* con la sensacion. Esto es imposible, si no hay mas que la sensacion enteramente sola. Entonces no hay ni puede haber nada mas que aquella impresion puramente pasiva. Es un fenómeno aislado, sobre el cual no hay reflexion de ninguna clase; la estatua no tiene otra conciencia de sí misma que esta sensacion; pero esta conciencia no es digna de tal nombre en el órden reflexivo. La hipótesis de Condillac, aplicada en todo rigor, no ofrece mas que un fenómeno que no puede conducir á nada; desde el momento en que sale de la sensacion para desenvolverla, admite en el espíritu una actividad

distinta y muy diferente de la sensacion, y arruina todo su sistema.

La estatua limitada á la sensacion del olor, no se creerá olor; esta creencia es un juicio, supone comparacion, y nada de esto se halla en el fenómeno sensible, considerado en toda su pureza, como lo exige la hipótesis de Condillac. Este filósofo comienza sus investigaciones analíticas, introduciendo condiciones, que él mismo supone eliminadas: quiere explicarlo todo, con la sensacion sola; y desde sus primeros pasos, combina esta sensacion con operaciones de un órden diferente.

[7.] La capacidad de sentir aplicada á la impresion recibida, la llama Condillac atencion. Si no hay mas que una sensacion, no habrá mas que una atencion; pero si las sensaciones se suceden con variedad dejando rastro en la memoria de la estatua, cuando se presente una nueva sensacion, la atencion se dividirá entre la actual y la pasada. La atencion dirigida simultáneamente á dos sensaciones, es la comparacion. Con la comparacion se percibirán las semejanzas ó diferencias; esta percepcion es el juicio. Todo esto se hace con sensaciones solas; luego la atencion, la memoria, la comparacion, el juicio, no son mas que la sensacion trasformada. En apariencia nada mas sencillo, mas claro, mas verdadero; en realidad nada mas confuso, mas falso.

[8.] Por el pronto, la definicion de la atencion es inexacta. La capacidad de sentir, por el mero hecho de estar en ejercicio, se halla aplicada á la impresion: no se siente, cuando la facultad sensitiva no está en ejercicio; y no está en ejercicio, si no está aplicada á la impresion. En este concepto, la atencion no seria mas que el acto de sentir: toda sensacion seria atencion; y toda atencion sensacion: nadie ha dado jamás á estas palabras semejante significado.

[9.] La atencion es la aplicacion del ánimo á alguna cosa: y esta aplicacion supone el ejercicio de una actividad, concentrada sobre un objeto. Cuando el espíritu se halla enteramente pasivo, no atiende, hablando con propiedad; y respecto de las sensaciones, hay

atencion, cuando por un acto reflejo conocemos que sentimos. Si no hay este conocimiento, no hay verdadera atencion, y sí únicamente sensacion mas ó menos viva, segun el grado con que está afectada nuestra sensibilidad. Si á las sensaciones muy vivas, se las quiere llamar atencion, el uso de la palabra será impropio; cabalmente, los que sienten con mas viveza, suelen distinguirse por su falta de atencion. La sensacion es la afeccion de una facultad pasiva; la atencion es el ejercicio de una actividad; y así es que los brutos no participan de ella, sino en cuanto encierran un principio de actividad para dirigir á un objeto determinado sus facultades sensitivas.

[10.] La percepcion de la diferencia de los olores de rosa y de clavel, ¿es una sensacion? Si se me dice que nó, infiero que el juicio no es la sensacion trasformada; pues no es ni siquiera sensacion; si lo es, entonces observo que si es la del clavel, ó la de la rosa, se sigue que con una sola de estas sensaciones, tendré la percepcion comparativa, lo que es absurdo. Si se me dice que es las dos juntas, contesto que esto, ó no significa nada para la cuestion, ó expresa un absurdo. Porque, si al decir que es las dos sensaciones juntas, se quiere dar á entender lo que significan las palabras en su rigor, tendremos una sensacion que será al mismo tiempo la de clavel y la de rosa, permaneciendo aquella distinta de esta, por exigirlo así la comparacion. Pero si se quiere dar á entender que las dos sensaciones existen juntas, nada adelantamos, pues esto lo dábamos ya por supuesto; y la dificultad estaba en explicar cómo la coexistencia producia la comparacion y el juicio, ó sea la percepcion de la diferencia.

La sensacion de clavel no es mas que sensacion de clavel, y la de rosa, de rosa. Desde el momento que se las compara, y se supone en el espíritu un acto por el cual percibe la diferencia, se le atribuye algo mas que la pura sensacion, se le añade una facultad distinta de la de sentir, esto es, la de comparar las sensaciones y apreciar sus semejanzas y diferencias.

[11.] Esa comparacion, esa fuerza intelectual que lleva los dos

extremos á un terreno comun, sin confundirlos; que ve el punto en que se tocan, y el en que se separan, que falla por decirlo así entre ellos, es distinto de la sensacion; es efecto de una actividad de otro órden: su desarrollo dependerá de las sensaciones como de una condicion *sine qua non*, como de causas excitantes; pero nada tiene que ver con las sensaciones mismas, es esencialmente distinta de ellas, no puede confundirse con ellas, sin destruir la idea de la comparacion, sin hacerla imposible.

No hay juicio posible, sin las ideas de identidad ó semejanza; y estas ideas no son sensaciones. Las sensaciones son hechos particulares que no salen de su esfera, que no se aplican de un caso á otro; las ideas de identidad y semejanza envuelven algo de comun, que se aplica á muchos.

[12.] ¿Qué le sucederá pues á un ser limitado á la facultad de experimentar varias sensaciones? Las tendrá sin compararlas. Cuando sentirá de un modo, no sentirá de otro, la una sensacion no será la otra, es cierto; pero el ser sensible no se dará cuenta de la variedad. Las unas sensaciones vendrán en pos de las otras, sin ser comparadas entre sí. Aun suponiendo la memoria de ellas, esa memoria no será mas que una repeticion de las mismas, con menos intensidad. Si se admite que el ser sensible las compara, y que percibe sus relaciones de identidad ó distincion, de semejanza ó diferencia; se admiten ya una serie de actos reflejos, que no son sensaciones.

[13.] Ni la memoria de las sensaciones propiamente dicha, puede explicarse por ellas solas; y en esto se equivoca tambien Condillac. La sensacion de olor de rosa que la estatua recibió ayer, puede recordarla hoy; pero este recuerdo puede ser de dos maneras: 1.º reproduciéndose interiormente la sensacion sin ninguna causa externa, y sin ninguna relacion á tiempo pasado, ni por consiguiente á la existencia anterior de una sensacion semejante; entonces el recuerdo no es para la estatua un recuerdo propiamente dicho, solo es una sensacion mas ó menos viva; 2.º reproduciéndose con

relacion á una existencia de la misma, ú otra semejante en un tiempo anterior, en lo que consiste esencialmente el recuerdo; y entonces ya hay algo mas que sensacion: hay las ideas de sucesion, de tiempo, de anterioridad, de identidad ó semejanza, todas muy distintas de la sensacion, y no solo distintas sino separables.

Dos sensaciones enteramente distintas pueden referirse á un mismo tiempo en la memoria; el tiempo pues será idéntico y las sensaciones distintas. La sensacion puede existir sin recuerdo del tiempo en que antes existia, y hasta sin ningun recuerdo de que haya existido; luego la sensacion no envuelve la relacion del tiempo; luego estas son cosas distintas, muy diferentes; luego se engaña Condillac, cuando quiere explicar la memoria de las sensaciones por sensaciones puras.

[14.] Las reflexiones anteriores arruinan enteramente el sistema de Condillac. O admite algo mas que sensaciones ó nó; si lo primero, peca contra su supuesto principal; si lo segundo, no le es posible explicar ninguna idea abstracta, ni aun la memoria sensitiva; se verá pues reducido á admitir con Locke la reflexion sobre las sensaciones, y por la misma razon, otras facultades del alma.

[15.] Compréndese fácilmente lo que han sostenido algunos filósofos de que todas nuestras ideas vienen de los sentidos, entendiéndose que las sensaciones despiertan nuestra actividad interior, y ofrecen por decirlo así, los materiales á la inteligencia; pero no se comprende cómo se ha podido dar por cosa cierta, clara, sumamente sencilla, que en nuestro espíritu no hay mas que esos materiales, las sensaciones. Basta fijar un momento la atencion sobre nuestro interior para descubrir muchos fenómenos distintos de la sensacion, y varias facultades que nada tienen que ver con la sensitiva. Si Condillac se hubiese limitado á sostener que esas facultades para desenvolverse, han menester el sentir como una especie de excitacion, nada hubiera dicho que no fuera muy conforme á la sana filosofía; pero pretender que todo lo excitado, que todo lo desenvuelto, no es mas que el mismo principio excitante, y esto empeñarse en confirmarlo con la observacion, es contrariar

abiertamente la observacion misma, es condenarse á no poder dar un paso en la explicacion de la actividad intelectual, so pena de apartarse del supuesto en que se estriba. Sin embargo, el autor del *Tratado de las sensaciones* parece estar muy satisfecho de su sistema: impresion actual, hé aquí la sensacion; recuerdo de la sensacion, hé aquí la idea intelectual: esto si no es sólido es alucinador; con la apariencia de una observacion delicada, se detiene en la superficie de las cosas, y no fatiga al discípulo. Todo sale de la sensacion: pero es porque Condillac hace hablar á la estatua, del modo que á él le parece bien, sin atenerse á la hipótesis de la sensacion sola.

[16.] Este sistema, á mas de su flaqueza filosófica, es funesto á las ideas morales. ¿Qué es la moral, si no hay mas ideas que las sensaciones? ¿Qué son los deberes, si todo se reduce á necesidades sensibles, á placer ó dolor? ¿Qué es de Dios, qué es de todas las relaciones del hombre para con Dios?

CAPÍTULO III.

DIFERENCIA ENTRE LAS IDEAS GEOMÉTRICAS Y LAS REPRESENTACIONES SENSIBLES QUE LAS ACOMPAÑAN.

[17.] Nuestras ideas intelectuales andan siempre acompañadas de representaciones sensibles. Esto hace que al reflexionar sobre aquellas, las confundimos con estas. Digo al reflexionar sobre ellas, mas nó al servirnos de ellas. Todos nos servimos muy bien de cada idea segun las circunstancias: el error está en el acto reflejo, nó en el directo. Conviene no perder de vista esta última observacion.

[18.] Es poco menos que imposible que el geómetra piense en el

triángulo, sin que divague por su imaginacion la semejanza del triángulo, tal como le ha visto mil veces en las láminas: y por este motivo, estará el geómetra inclinado á creer que la idea del triángulo no es mas que aquella representacion sensible. Si así fuese, se verificaria en la idea del triángulo lo que afirma Condillac, de que la idea no es mas que el recuerdo de la sensacion. En efecto, aquella representacion es la sensacion repetida; no hay entre las dos afecciones del alma mas diferencia, sino que la sensacion actual es causada por la presencia actual del objeto, y por tanto es mas fija y mas viva. En prueba de que la diferencia no es esencial, sino que solo está en el mas ó en el menos, se puede notar, que si la representacion imaginaria llega á un grado muy alto de viveza, no la distinguimos de la sensacion, como les sucede á los visionarios, y como todos lo experimentamos durante el sueño.

[19.] No será difícil demostrar cuán diferentes son la idea del triángulo y su representacion imaginaria, si se atiende á los hechos siguientes.

1.º La idea del triángulo es una: conviene á todos los triángulos de todos tamaños, y de todas especies. La representacion es múltipla, y varía en tamaño y en forma.

2.º Mientras raciocinamos sobre las propiedades del triángulo, estribamos sobre una idea fija, necesaria; la representacion cambia incesantemente, sin alterarse la unidad de la idea.

3.º La idea del triángulo de cada especie en particular, es clara, evidente, en ella vemos del modo mas luminoso sus propiedades; por el contrario la representacion sensible, es vaga, confusa; así apenas distinguimos el triángulo rectángulo del acutángulo ú obtusángulo de poca inclinacion. La idea corrige estos errores, ó mas bien prescinde de ellos; si se sirve de la figura imaginaria es como de un auxiliar: del mismo modo que al trazar las figuras en el papel, damos la demostracion, prescindiendo de que sean ó nó bien exactas, y hasta sabiendo que no lo son, y que es imposible que lo

sean del todo.

4.º La idea del triángulo es la misma para el ciego de nacimiento que para el hombre con vista: como lo prueba el que los dos la desenvuelven del mismo modo, en sus raciocinios y usos geométricos. La representacion es diferente; pues para nosotros, es una imágen de lo visto, lo que es imposible en el ciego. Este, al pensar en el triángulo, no tiene en su imaginacion la misma representacion sensible que nosotros, ni la puede tener; pues carece de todo lo que se refiere á la sensacion de la vista. Si el ciego tiene alguna representacion concomitante de la idea, ha de venirle del solo tacto; y para los triángulos de alguna extension cuyas tres líneas no pueden ser tocadas juntas, la representacion ha de ser una serie sucesiva de sensaciones del tacto, como el recuerdo de un pasaje de música es esencialmente una representacion sucesiva. En nosotros la representacion del triángulo es casi siempre simultánea; excepto el caso de triángulos muy grandes, mucho mayores que los que acostumbramos á ver; pues en este caso, particularmente cuando no hay costumbre de considerarlos, parece que necesitamos ir extendiendo sucesivamente las líneas.

[20.] Lo que se ha dicho del triángulo, la mas sencilla de las figuras, puede aplicarse con mayor razon á todas las demás. Muchas de ellas no pueden ser representadas distintamente en la imaginacion, como se ve en las que constan de muchos lados; y aun el círculo, que en la facilidad de ser representado se acerca al triángulo, no podemos imaginarlo con tal perfeccion que le distingamos de una elipse cuyos dos ejes se diferencien poco entre sí.

CAPÍTULO IV.

LA IDEA Y EL ACTO INTELECTUAL.

[21.] Demostrado que las ideas geométricas no son las representaciones sensibles, resulta tambien demostrado de toda clase de ideas. Si en algunas podia haber dificultad, era sin duda en las relativas á la geometría, pues estas tienen objetos que se prestan á ser representados sensiblemente; cuando los objetos no son figurados, no pueden ser percibidos por ningun sentido; hablar entonces de representacion sensible, es incurrir en una contradiccion.

[22.] Estas consideraciones tiran una línea divisoria entre el entender y el imaginar; línea que tiraron todos los escolásticos, línea que conservaron, y por decirlo así, marcaron mas Descartes y Malebranche, línea que comenzó á borrar Locke, y que hizo desaparecer Condillac. Todos los escolásticos reconocieron esta línea; pero así ellos como muchos otros emplearon un lenguaje que mal entendido, era muy á propósito para contribuir á borrarla. A toda idea la llamaron imágen del objeto; explicaron el acto de entender, cual si en el entendimiento hubiese una especie de forma que expresase el objeto, como el retrato delante de los ojos ofrece á estos la imágen de la cosa retratada. Este lenguaje dimana de la continua comparacion que naturalmente se hace entre el entender y el ver. Cuando los objetos no están presentes, nos valemos de retratos; y como los objetos en sí mismos no pueden estar presentes á nuestro entendimiento, se concibió una forma interior que hiciese las veces de un retrato. Por otra parte, las únicas cosas que se prestan á representacion propiamente dicha, son las sensibles; el único caso en que hallamos dentro de nosotros esa forma en que se retratan los objetos es el de la representacion imaginaria; y así era peligroso que á esta se le llamase idea, y á toda idea representacion imaginaria, en lo que consiste el sistema de Condillac.

[23.] Santo Tomás llama á las representaciones de la imaginacion, *phantasmata*, y dice que mientras el alma está unida al cuerpo no puede entender sino *per conversionem ad phantasmata*, esto es, sin que preceda y acompañe al acto intelectual la representacion de la

fantasía, que sirve como de material para la formacion de la idea, y de auxiliar para aclararla y avivarla. La experiencia nos enseña de continuo que siempre que entendemos, se agitan en nuestra imaginacion formas sensibles relativas al objeto que nos ocupa. Ya son las imágenes de la figura y color del objeto, si este los tiene; ya son las imágenes de aquellos con que se le puede comparar; ya son las palabras con que se expresa en la lengua que habitualmente hablamos. Así, hasta pensando en Dios, en el acto mismo en que afirmamos que es espíritu purísimo, se nos ofrece en la imaginacion bajo una forma sensible. Si hablamos de la eternidad, vemos al *anciano de días*, tal como lo hemos visto representado en los templos; si de la inteligencia infinita, nos imaginamos quizás un piélago de luz: si de la infinita misericordia, nos retratamos un semblante compasivo; si de la justicia, un rostro airado. Al esforzarnos por concebir algo de la creacion, se nos representa un manantial de donde brotan la luz y la vida, así como la inmensidad, la sensibilizamos tambien en una extension sin límites.

La imaginacion acompaña siempre á la idea, mas no es la idea; y la prueba evidente é irrefragable de la distincion y diferencia de estas cosas, se halla en que si en el acto mismo de tener la imaginacion de un piélago de luz, de un anciano, de un rostro airado ó compasivo, de manantial, de extension etc. etc., se nos pregunta si Dios es algo de aquello, si tiene algo de parecido á nada de aquello, responderemos al instante que nó, que esto es imposible; lo que demuestra la existencia de una idea que nada tiene que ver con aquellas representaciones, y que esencialmente excluye lo que ellas incluyen.

[24.] Lo dicho de la idea de Dios es aplicable á muchas otras. Apenas entendemos nada, sin que entre como un elemento indispensable la idea de relacion; ¿y cómo se representa la relacion? En la imaginacion de mil maneras, como punto de contacto de dos objetos, como hilos que los unen; pero ¿la relacion es algo de esto? nó. Al preguntársenos en qué consiste, ¿tenemos ni el menor asomo

de duda de que pueda ser algo de esto? nó.

[25.] El llamar á toda idea imágen, es un error, si se quiere concebir la idea como algo distinto del acto intelectual, y que se ponga delante del entendimiento, cuando este ha de ejercer sus funciones. Imágen es lo que representa, *como semejanza*; y yo pregunto, ¿cómo se sabe que exista esta representacion ó semejanza? ¿cómo se sabe que para entender, necesitamos una forma interior, que sea como un retrato del objeto? ¿Qué es retrato, cuando se sale del órden sensible? En el órden intelectual, hay semejanzas, pero nó en el sentido en que las tomamos en el órden material. Yo entiendo, otro hombre entiende tambien; en esto tenemos una semejanza, pues que se halla en el uno lo mismo que en el otro, nó idéntico en número, sino en especie. Pero esta semejanza es de un órden muy diferente de las sensibles.

[26.] Al entender, conocemos lo que hay en el objeto entendido; pero no sabemos si esto se hace por el simple acto del entendimiento, sin necesidad de un medio representativo por la semejanza. Entendemos la cosa, nó la idea, y tanta dificultad encuentro en que el entendimiento perciba sin la idea, como en que la supuesta representacion se refiera al objeto. ¿Cómo es que mi idea se refiere á un objeto? si por sí misma, luego ella por sí sola, siendo puramente interior, se refiere á lo exterior, me pone en relacion con lo exterior sin necesidad de ningun intermedio. Lo que hace ella, tambien lo podrá hacer el acto intelectual por sí solo. Si la relacion de la idea con el objeto, me viene por otra idea, tengo sobre la intermedia la misma dificultad que sobre la primera. De todos modos siempre llegamos á un caso en que se hace la transicion del entendimiento al objeto sin intermedio.

Si tengo á la vista un objeto imágen de otro desconocido, veré el objeto en sí mismo, pero sin conocer que tiene relacion de imágen, hasta que me lo digan; conoceré su realidad, mas nó su representacion. Lo propio sucederá en las ideas-imágenes: luego nada explican para hacer el tránsito del acto interior al objeto, pues

no encontramos que ellos puedan hacer para sí, lo que se quiere que hagan para el entendimiento.

[27.] En el acto intelectual hay algo misterioso que el hombre procura explicar de mil modos, sensibilizando lo que experimenta allá en su interior. De aquí tantas locuciones metafóricas; útiles, si solo se emplean para llamar y fijar la atencion, y darse á sí propio cuenta del fenómeno; nocivas á la ciencia, si sacándolas de estos límites, se olvida que son metáforas, y que jamás pueden confundirse con la realidad.

Por la inteligencia vemos lo que hay en las cosas; experimentamos el acto perceptivo, pero al reflexionar sobre él andamos á tientas, como si en el manantial mismo de la luz hubiese una densa nube que nos impidiese verle con claridad. Así el firmamento está á veces inundado con la luz del sol, mientras el astro cercado de nubes se oculta á nuestros ojos, sin que podamos ni aun determinar su posicion en el horizonte.

[28.] Una de las causas de la oscuridad en esta materia es el mismo esfuerzo que se hace por aclararla. El acto de entender es sumamente luminoso en su parte objetiva, pues por él vemos lo que hay en los objetos; pero en su naturaleza subjetiva, ó en sí mismo, es un hecho interno simple, que no puede explicarse con palabras. Esto no es una particularidad del acto intelectivo, conviene á todos los fenómenos internos. ¿Qué es ver, gustar, oir; qué es una sensacion, un sentimiento cualquiera? Es un fenómeno interno, del cual tenemos conciencia, que no podemos descomponer en partes explicando la combinacion de estas por medio de un discurso. Indicamos el fenómeno con una palabra, pero esta palabra nada significa para quien no le experimenta tambien, ó no le ha experimentado alguna vez. Todas las explicaciones del mundo no harian entender al ciego de nacimiento lo que es un color, ni al sordo lo que es un sonido.

El acto intelectivo pertenece á esta clase: es un hecho simple que podemos *designar*, mas nó explicar. La explicacion supone varias

nociones cuya combinacion se expresa en el discurso; en el acto intelectivo no las hay: cuando se ha dicho pensar ó entender, se ha dicho todo. Esta simplicidad no se destruye por la multiplicidad objetiva; tan simple es el acto con que se percibe un solo objeto, como otro con que se comparan dos ó mas. Si no es posible hacerlo todo en un acto, resultan muchos; pero al fin hay uno que se enlaza con ellos, ó los resume, mas nó un acto compuesto.

CAPÍTULO V.

COTEJO DE LAS IDEAS GEOMÉTRICAS CON LAS NO GEOMÉTRICAS.

[29.] La idea es cosa muy diferente de la representacion sensible, pero tiene con ella relaciones necesarias que conviene examinar. Cuando digo *necesarias*, hablo únicamente del modo de entender de nuestro espíritu, y en su estado actual, prescindiendo de la inteligencia de otros espíritus y aun de la del humano, para cuando se halle sujeto á condiciones diferentes de las que le han sido impuestas en su presente union con el cuerpo. Tan pronto como salimos de la esfera en que se ejerce nuestra experiencia, es preciso que seamos sobrios en el establecimiento de proposiciones generales, guardándonos de aplicar á todas las inteligencias, calidades que tal vez solo convienen á la nuestra; y que quizás respecto de ella misma se variarán del todo, cuando pasemos á otra vida. Previas estas observaciones, muy importantes para deslindar cosas que hay peligro de confundir, examinemos las relaciones de nuestras ideas con las representaciones sensibles.

[30.] Fijando la consideracion sobre la diferencia de los objetos á que se refieren nuestras ideas, ocurre desde luego una clasificacion de estas en geométricas y no geométricas. Las primeras, abarcan

todo el mundo sensible en cuanto es percibido en la representacion del espacio; las segundas, se extienden á toda especie de seres, prescindiendo de que sean ó nó sensibles; aquellas suponen un elemento primitivo que es la representacion de la extension; y en las divisiones y subdivisiones en que se distribuyen, no ofrecen mas que la idea de la extension limitada y combinada de diferentes maneras; estas, nada ofrecen relativo á la representacion del espacio, y aun cuando se refieran á él, solo le consideran en cuanto numerado, por las varias partes en que se puede dividir. De aquí resulta una línea que en las matemáticas separa la geometría de la aritmética universal; pues aquella tiene por base la idea de extension, cuando esta solo considera el número, ya sea determinadamente como en la aritmética propiamente dicha, ya indeterminadamente, como en el álgebra.

[31.] Aquí es de notar la superioridad que las ideas no geométricas tienen sobre las geométricas. En los dos ramos de las matemáticas, aritmética universal y geometría, se echa de ver esta superioridad de una manera evidente. La geometría necesita á cada paso el auxilio de la aritmética, y esta jamás necesita el auxilio de la geometría. Se podrian tratar todos los ramos de la aritmética y álgebra, desde sus nociones mas elementales hasta sus complicaciones mas sublimes, sin mezclar para nada la idea de la extension, y por consiguiente sin hacer uso de ninguna idea geométrica. Hasta el cálculo infinitesimal, nacido en cierto modo de consideraciones geométricas, se ha emancipado de estas, y se ha constituido en un cuerpo de ciencia del todo independiente de la idea de extension. Por el contrario, la geometría ha menester desde sus primeros pasos, del auxilio de la aritmética. La comparacion de los ángulos, punto fundamental en la ciencia geométrica, no se hace sin medirlos; y la medida se refiere á un arco de la circunferencia dividido en cierto número de grados que se pueden contar: hénos aquí en la idea del número, en la operacion de contar, esto es, en el terreno de la aritmética.

La misma prueba de superposicion, no obstante su carácter

eminentemente geométrico, necesita la numeracion, en cuanto se haga una superposicion repetida. Si se comparan dos arcos enteramente iguales, demostrando esta igualdad por medio de la superposicion, no necesitamos la idea del número; pero si comparamos dos arcos desiguales con la mira de apreciar la relacion de su cantidad y empleamos el método de superponer el menor al mayor, repetidas veces, ya *contamos*, ya empleamos la idea de *número* y nos hallamos otra vez en el terreno de la aritmética. Al comparar entre sí los radios de un círculo, sacamos su igualdad por el método de superposicion, prescindiendo de la idea de número; pero si nos proponemos conocer la relacion del diámetro á los radios, nos valemos de la idea de *dos* diciendo que el diámetro es duplo del radio, y entramos otra vez en los dominios de la aritmética. A medida que se adelanta en la combinacion de las ideas geométricas, se van empleando mas y mas las aritméticas. Así en el triángulo entra por necesidad la idea del número *tres*; y en una de sus propiedades esenciales entran la de *suma*, la de *tres* y la de *dos*: la *suma* de los *tres* ángulos de un triángulo es igual á *dos* rectos.

[32.] No se crea que la idea del número pueda ser reemplazada por la intuicion sensible de la figura cuyas propiedades y relaciones se trata de averiguar. Esta intuicion en muchos casos es imposible, como se ve cuando se habla de figuras de muchos lados. Fácilmente nos representamos en la imaginacion un triángulo y hasta un cuadrilátero; la representacion se nos hace ya algo difícil al tratarse de un pentágono; mas todavía, de un hexágono ó un heptágono; y en llegando la figura á cierto número de lados se va escapando á la intuicion sensible, hasta que se hace ya imposible de todo punto, apreciarla por la mera intuicion. ¿Quién es capaz de representarse en la imaginacion un polígono de mil lados?

[33.] Esta superioridad de las ideas no geométricas con respecto á las geométricas, es sumamente notable, porque indica que la esfera de la actividad intelectual se dilata á medida que se eleva sobre la intuicion sensible. La extension, que como hemos visto ya (Lib. III.)

sirve de base no solo á la geometría sino tambien á las ciencias naturales, en cuanto representa sensiblemente la intensidad de ciertos fenómenos, es del todo inútil para hacernos penetrar en la íntima naturaleza de estos y conducirnos de lo que *aparece* á lo que *es*. Esta idea y las demás que á ella se subordinan, es por decirlo así una idea inerte de la cual no brota ningun principio vital que fecunde nuestro entendimiento y mucho menos la realidad: fondo insondable en que puede ejercerse nuestra actividad intelectual con la seguridad de no encontrar en él otra cosa que lo que pongamos nosotros mismos; objeto muerto que se presta á todas las combinaciones imaginables sin que por sí mismo sea capaz de producir nada ni contener sino lo que se le ha dado. Los físicos al considerar la inercia como propiedad de la materia, han atendido, tal vez mas de lo que ellos se figuran, á la idea de extension que nos presenta lo inerte por excelencia.

[34.] Las ideas de número, de causa, de substancia, son fecundas en resultados y se aplican á todos los ramos de las ciencias. Apenas se puede hablar sin que se las exprese; diríase que son elementos constitutivos de la inteligencia, pues que sin ellas se desvanece como fugaz ilusion. Conducidlas por todo el ámbito que ofrece objetos á la actividad intelectual, y á todo se extienden, á todo se aplican, para todo son necesarias, si se quiere que la inteligencia pueda percibir y combinar. Es indiferente que los objetos sean sensibles ó insensibles, que se trate de nuestra inteligencia ó de otras sometidas á leyes diferentes; donde quiera que concebimos el acto de entender, concebimos tambien aquellas ideas primitivas como elementos indispensables para que el acto intelectual pueda realizarse. La existencia misma, y hasta la posibilidad del mundo sensible, son indiferentes á la existencia y combinacion de dichos elementos: ellos existirian en un mundo de inteligencias puras, aun cuando el universo sensible no fuera mas que ilusion ó una absurda quimera.

Por el contrario, tomad las ideas geométricas y hacedlas salir de la

esfera sensible: todo cuanto sobre ellas fundareis serán palabras que no significan nada. Las ideas de substancia, de causa, de relacion y otras semejantes, no brotan de las ideas geométricas: cuando nos fijamos en estas solas, tenemos delante un campo inmenso donde la vista se dilata por espacios sin fin; pero donde reinan el frio y el silencio de la muerte. Los seres, la vida, el movimiento que en este campo os propongais introducir, es necesario traerlos de otra parte; es necesario emplear otras ideas, combinarlas, para que de su combinacion surjan la vida, la actividad, el movimiento, para que en las ideas geométricas se vea algo mas que ese fondo inmóvil, inerte, vacío, cual concebimos las regiones del espacio mas allá de los confines del mundo.

[35.] Las ideas geométricas propiamente dichas, en cuanto se distinguen de las representaciones sensibles, no son simples, pues encierran por necesidad las de relacion y número. No se da un paso en geometría sin comparar; y esta comparacion se hace casi siempre interviniendo la idea de número. De donde resulta que las ideas geométricas, en apariencia tan diferentes de las puramente aritméticas, son idénticas con ellas, en cuanto á su forma, ó bien en cuanto á su carácter ideal puro; y solo se distinguen de las mismas en que se refieren á una materia determinada, cual es la extension, tal como se ofrece en la representacion sensible. Luego la inferioridad de las ideas geométricas que he consignado anteriormente (31), solo se refiere á su materia, ó sea á las representaciones sensibles, que presupone como un elemento indispensable.

[36.] Inferiré de esta doctrina otra consecuencia notable, y es la unidad del entendimiento puro, y su distincion de las facultades sensitivas. En efecto: por lo mismo que aun con respecto á los objetos sensibles, empleamos ideas que nos sirven tambien para otros no sensibles, con solas las diferencias que consigo trae la diversidad de la materia percibida, se deduce que mas arriba de las facultades sensitivas hay otra superior, con una actividad propia, con

elementos distintos de las representaciones sensibles, centro donde se reunen todas las percepciones intelectuales, y donde reside esa fuerza intrínseca, que si bien es excitada por las impresiones sensibles, se desenvuelve tambien por sí propia, apoderándose de aquellas impresiones y convirtiéndolas por decirlo así en propia sustancia, por medio de una asimilacion misteriosa.

[37.] Y aquí repetiré lo que ya hice notar en otra parte, sobre el profundo sentido ideológico que encerraba la doctrina del *entendimiento agente* de los aristotélicos, que ha sido ridiculizada, por no haber sido comprendida. Pero dejemos este punto y pasemos á analizar con mucho detenimiento las ideas geométricas, para ver si nos será posible divisar algun rayo de luz en esa profundidad tenebrosa que envuelve la naturaleza y orígen de nuestras ideas.

CAPÍTULO VI.

EN QUÉ CONSISTE LA IDEA GEOMÉTRICA; Y CUÁLES SON SUS RELACIONES CON LA INTUICION SENSIBLE.

[38.] En los capítulos anteriores he distinguido entre las ideas puras y las representaciones sensibles; y creo haber demostrado la diferencia que va de aquellas á estas, aun limitándonos al órden geométrico. Mas con esto no queda explicada la idea en sí misma; se ha dicho lo que no es, pero nó lo que es; y aunque llevo indicada la imposibilidad de explicar las ideas simples y la necesidad de contentarnos con designarlas, no quiero limitarme á esta observacion, en la cual mas bien parece que la dificultad se elude que no que se suelta. Solo despues de las debidas investigaciones con que se pueda comprender mejor lo que se intenta *designar*, será lícito limitarnos á la designacion; porque entonces se echará de ver

que la dificultad no ha sido eludida. Comencemos por las ideas geométricas.

[39.] ¿Es posible una idea geométrica, sin representacion sensible, concomitante, ó precedente? Para nosotros creo que nó. ¿Qué significa la idea de triángulo si no se refiere á líneas que forman ángulos y que cierran un espacio? ¿Y qué significan, líneas, ángulos, espacio, en saliendo de la intuicion sensible? Línea es una serie de puntos, pero esta serie no representa nada determinado, susceptible de combinaciones geométricas, si no se refiere á esa intuicion sensible en que se nos aparece el punto como un elemento generador de cuyo movimiento resulta esa continuidad que llamamos línea. ¿Qué serán los ángulos, sin esas líneas representadas ó representables? ¿Qué será el área del triángulo, si se prescinde de un espacio, de una superficie representada ó representable? Se puede desafiar á todos los ideólogos á que dén un sentido á las palabras empleadas en la geometría, si se prescinde absolutamente de toda representacion sensible.

[40.] Las ideas geométricas, tales como nosotros las poseemos, tienen una relacion necesaria á la intuicion sensible: no son esta, pero la presuponen siempre. Para comprender mejor esta relacion propongámonos definir el triángulo diciendo que es la figura cerrada por tres líneas rectas. En esta definicion entran las ideas siguientes: espacio, cerrado, tres, líneas. Las cuatro son indispensables; en quitando cualquiera de ellas, desaparece el triángulo. Sin espacio no hay triángulo posible, ni figura de ninguna clase. Con un espacio y tres líneas que no cierren la figura, tampoco se forma un triángulo; luego no se puede omitir la palabra cerrado. Si se cierra una figura con mas de tres líneas, el resultado no es un triángulo; y si se toman menos de tres, no se puede cerrar la figura. Luego la idea de tres, es necesaria en la idea del triángulo. Excusado es añadir que la idea de línea es no menos necesaria que las otras; pues que sin ella no se concibe el triángulo.

Aquí es de notar, que se combinan varias ideas distintas, pero todas

referidas á una intuicion sensible, bien que de una manera indeterminada. Se prescinde de que las líneas sean largas ó cortas, de que formen ángulos mas ó menos grandes; de lo cual no se puede prescindir en ninguna intuicion determinada: porque esta cuando existe, tiene calidades propias; de lo contrario no seria una representacion determinada, y por tanto no fuera sensible, como se la supone; pero, aunque la referencia sea á una intuicion indeterminada, supone siempre alguna, existente ó posible; pues en otro caso le faltaria al entendimiento la materia de combinacion; y las cuatro ideas que hemos encontrado en la del triángulo, serian formas vacías que no significarian nada, y cuya combinacion fuera extravagante, ó mas bien absurda.

[41.] Parece pues que la idea del triángulo no es mas que la percepcion intelectual de la relacion que entre sí tienen las líneas, presentadas á la intuicion sensible, pero considerada esta en toda su generalidad, sin ninguna circunstancia determinante que la limite á casos ni especies particulares. Con esta explicacion no se pone una cosa intermedia entre la representacion sensible y el acto intelectual: este, ejerciendo su actividad sobre los materiales ofrecidos por la intuicion sensible, percibe las relaciones de los mismos; y en esta percepcion pura, simplicísima, consiste la idea.

[42.] Se entenderá mejor lo que acabo de explicar, si en vez de tomar por ejemplo el triángulo, consideramos una figura de muchos lados, incapaz de ser presentada claramente á la intuicion sensible, como un polígono de un millon de lados. La idea de esta figura es tan simple como la del triángulo: con un acto intelectual la percibimos, y podríamos expresarla con una sola palabra; calculamos sus propiedades, sus relaciones, con la misma exactitud y certeza que las del triángulo, sin embargo de que nos es absolutamente imposible representarla distintamente en nuestra imaginacion. Reflexionando sobre lo que en este supuesto se ofrece al acto intelectual, notamos los mismos elementos que en la idea de triángulo, con la diferencia de que el número *tres*, se ha convertido

en un *millon*. Este número de líneas no podemos representárnoslas sensiblemente; pero el entendimiento para percibir su objeto, tiene bastante con la idea de línea en general, combinada con la del número, un millon. Encontramos pues los mismos elementos que en la idea del triángulo; pero estos elementos son los materiales sobre que se ejerce el acto perceptivo, considerándolos en general, sin mas determinacion que la que consigo trae el número fijo.

[43.] La idea de un polígono en general, prescindiendo del número de sus lados, no ofrece al espíritu nada determinado en la representacion sensible: lo único que de esta se toma, es la idea de línea recta considerada en abstracto y la de un espacio cerrado, mirándolo todo en su mayor generalidad. Con el acto intelectual se percibe la relacion que entre sí tienen esos objetos de la intuicion sensible, aun en medio de su indeterminacion. Este acto perceptivo es la idea. Todo lo demás que se introduce es inútil; y sobre ser inútil, es afirmado sin fundamento.

[44.] Se preguntará tal vez, cómo es posible que el entendimiento perciba lo que hay fuera de él, en cuyo caso se halla la intuicion sensible, la cual es funcion de una facultad distinta del entendimiento. Para desvanecer esta dificultad, prescindiré de las cuestiones que se agitan en las escuelas sobre la distincion de las potencias del alma; y me limitaré á observar, que ya sean estas realmente distintas entre sí, ya no sean mas que una sola ejerciendo su actividad sobre diferentes objetos y de diversas maneras, siempre es necesario admitir una conciencia comun de todas las facultades. El alma que siente, piensa, recuerda, quiere, es una misma, y tiene conciencia de todos estos actos. Sea lo que fuere de la naturaleza de las facultades con que los ejerce, ella es quien los ejerce, y quien sabe que los ejerce. Hay pues en el alma una conciencia única, centro comun donde está el sentido íntimo de toda actividad ejercida, de toda afeccion recibida, sea cual fuere el órden á que pertenezcan. Ahora bien: supongamos el caso menos favorable á mi teoría, cual es el que la facultad á que corresponde la intuicion

sensible, sea realmente distinta de la facultad que ejerce el acto perceptivo de las relaciones de los objetos ofrecidos por la intuicion sensible; ¿se seguirá de ahí, que el entendimiento necesite algo intermedio para ejercer su actividad sobre los objetos presentados por dicha intuicion? nó por cierto. El acto del entendimiento puro y el de la intuicion sensible, aunque diferentes, se encuentran en un campo comun: la conciencia: allí se ponen en contacto, ofreciendo el uno los materiales, y ejerciendo el otro su actividad perceptiva.

CAPÍTULO VII.

EL ENTENDIMIENTO AGENTE DE LOS ARISTOTÉLICOS.

[45.] Voy á explicar brevemente la teoría de los escolásticos sobre el modo con que el entendimiento conoce las cosas materiales. De esta explicacion resultará comprobado con cuánta verdad he dicho que esta doctrina de las escuelas, solo puede ser ridiculizada por quien no la comprenda; y que sea lo que fuere de su fundamento, no se le puede negar importancia ideológica.

[46.] En las escuelas se partia del principio de Aristóteles «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu;» nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido. Con arreglo á este principio solia decirse tambien, que el entendimiento, antes de que el alma reciba las impresiones de los sentidos, es como una tabla rasa en la cual nada hay escrito: «sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.» Segun esta doctrina, todos nuestros conocimientos dimanaban de los sentidos; y á primera vista podría parecer, que el sistema de las escuelas era idéntico ó muy semejante al de Condillac. En ambos se busca en la sensacion el orígen de nuestros conocimientos; en ambos se establece que anteriormente á las

sensaciones, no hay en nuestro entendimiento ninguna idea. Sin embargo, y á pesar de semejantes apariencias, los dos sistemas son muy diferentes, diametralmente opuestos.

[47.] El principio fundamental de la teoría de Condillac está en que la sensacion es la única operacion del alma; y que todo cuanto existe en nuestro espíritu, no es mas que la sensacion transformada de varias maneras. Anteriormente á las impresiones sensibles, no admite este filósofo ninguna facultad; el desarrollo de la sensacion es lo único que fecunda el alma, no excitando sus facultades, sino engendrándolas. La escuela de los aristotélicos tomaba las sensaciones como punto de partida, pero no las consideraba como productoras de la inteligencia; por el contrario, deslindaba muy cuidadosamente entre el entendimiento y las facultades sensitivas, reconociendo en aquel una actividad propia, innata, muy superior á todas las facultades del órden sensitivo. Basta abrir alguna de las innumerables obras de aquella escuela para encontrar á cada paso las palabras de fuerza intelectual, luz de la razon, participacion de la luz divina, y otras por el mismo estilo, en que se reconoce expresamente una actividad primordial de nuestro espíritu, nó comunicada por las sensaciones, sino anterior á todas ellas. El entendimiento agente, *intellectus agens*, que tanto figuraba en aquel sistema ideológico, era una condenacion permanente del sistema de la sensacion transformada, sostenido por Condillac. Para la mejor inteligencia de este punto, son necesarias algunas aclaraciones.

[48.] Dominados los aristotélicos por su idea favorita de explicarlo todo por *materia* y *forma*, modificando la significacion de estas palabras segun lo exigia el objeto á que se las aplicaba, consideraban tambien las facultades del alma como una especie de potencias incapaces de obrar, si no se les unia una forma que las pusiese en acto. Así es que explicaban las sensaciones por especies ó formas, que ponian en acto la potencia sensitiva. La imaginacion era una potencia, que si bien se elevaba un tanto sobre los sentidos externos, no contenia otra cosa que especies del órden sensible, aunque sujetas

á las condiciones que necesitaba dicha facultad. Estas especies eran las formas que ponian en acto á la potencia imaginativa, que sin ellas no podia ejercer sus funciones. Explicados de esta manera los fenómenos del sentido externo y de la imaginacion, quisieron los aristotélicos explicar los del órden intelectual, en lo que lucieron su ingenio, excogitando un auxiliar que llamaron entendimiento agente. Esta invencion era motivada por la necesidad de poner acordes dos principios que parecian contradecirse. De una parte asentaban los aristotélicos que nuestros conocimientos dimanan todos de los sentidos; y de otra afirmaban que hay una diferencia intrínseca, esencial, entre sentir y entender. Tirada esta línea divisoria, se hacia una separacion entre el órden sensitivo y el intelectual; y como por otro lado era preciso establecer una comunicacion entre estos dos órdenes, si se queria salvar el principio de que nuestros conocimientos venian de los sentidos, fué necesario echar un puente que uniese las dos riberas.

No se podia negar al entendimiento puro el conocimiento de las cosas materiales; y como este conocimiento no le era innato, ni podia adquirirle por sí mismo, preciso era establecer una comunicacion por medio de la cual el entendimiento alcanzase los objetos sin contaminar su pureza con especies sensibles. La imaginacion las contenia, depuradas ya de la grosería del sentido externo: en ella estaban mas aéreas, mas puras, mas cercanas á la inmaterialidad; pero distaban aun inmensamente del órden intelectual, y llevaban consigo el peso de las condiciones materiales que no les consentia levantarse á la altura necesaria para que pudiesen ponerse en comunicacion con el entendimiento puro. Este, para conocer, necesitaba formas que se le uniesen íntimamente; y si bien es verdad que las divisaba allá á lo lejos en las bajas regiones de las facultades sensitivas, no podia descender hasta ellas, sin faltar á su dignidad y negar su propia naturaleza. En este conflicto preciso era encontrar un mediador; y este fué el entendimiento agente. ¿Cuáles eran las atribuciones de esta facultad? vamos á explicarlo.

[49.] Las especies sensibles contenidas en la imaginacion, y verdadero retrato del mundo externo, no eran inteligibles por sí mismas, á causa de andar envueltas, nó con materia propiamente dicha, sino con formas materiales, á las que no puede referirse directamente el acto intelectual. Si se pudiera encontrar una facultad que tuviese la incumbencia de hacer inteligible lo que no lo es, se habria resuelto satisfactoriamente el difícil problema; porque en tal caso, aplicando su actividad á las especies sensibles el misterioso transformador, podrian estas servir al acto intelectual, elevándose de la categoría de especies imaginarias, *phantasmata*, á la de ideas puras ó especies inteligibles. Esta facultad es el entendimiento agente: verdadero mago que posee el maravilloso secreto de despojar á las especies sensibles de sus condiciones materiales, de quitarles toda la parte tosca que las impedia ponerse en contacto con el entendimiento puro, transformando el grosero pábulo de las facultades sensitivas en purísima ambrosía que pudiera servirse en la mesa de los espíritus.

[50.] Esta invencion, mas bien que ridícula debiera llamarse poética, y antes merece el título de ingeniosa que el de extravagante. Pero lo que hay en ella mas notable es que envuelve un sentido profundamente filosófico, ya porque consigna un hecho ideológico de la mayor importancia, ya tambien porque indica el verdadero camino para explicar los fenómenos de la inteligencia en sus relaciones con el mundo sensible. El hecho consignado es la diferencia entre las representaciones sensibles y las ideas puras, aun con respecto á los objetos materiales. La indicacion del verdadero camino consiste en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles y convirtiéndolas en alimento del espíritu.

Quítese á la explicacion de las escuelas la parte poética, y véase si lo que en ella se envuelve vale tanto por lo menos, como lo dicho por Kant al combatir el sensualismo, distinguiendo entre las intuiciones sensibles, y el entendimiento puro.

CAPÍTULO VIII.

KANT Y LOS ARISTOTÉLICOS.

[51.] A fin de que no se me pueda acusar de ligereza por lo que acabo de decir, comparando la filosofía de las escuelas con la de Kant, en lo relativo á la distincion entre las facultades sensitivas y las intelectuales, voy á examinar rápidamente la doctrina de este filósofo en lo concerniente á esta materia.

Como el filósofo aleman se expresa por lo comun con bastante oscuridad, y emplea un lenguaje desusado, que fácilmente se pudiera prestar á interpretaciones diferentes, insertaré sus propias palabras: de esta suerte el lector juzgará por sí mismo, y rectificará las equivocaciones en que pueda yo incurrir, al comparar la doctrina de Kant con la de los aristotélicos.

«Sea cual fuere el modo, dice Kant, con que un conocimiento puede referirse á objetos, y cualquiera que sea el medio, este modo que hace que el conocimiento se refiera inmediatamente á las cosas, y que el pensamiento sea mirado como un medio, constituye la *intuicion*. Esta intuicion no existe sino en cuanto se nos da un objeto; lo que no es posible, al menos para nosotros hombres, sino en cuanto el espíritu es afectado de alguna manera. La capacidad de recibir las representaciones por el modo con que los objetos nos afectan, se llama *sensibilidad*. Por medio de la sensibilidad los objetos nos son dados: solo ella nos suministra intuiciones; pero el entendimiento es quien los *concibe*, y de aquí vienen los conceptos. Todo pensamiento debe en último resultado, referirse directa ó indirectamente, por medio de ciertos signos, á intuiciones, y por consiguiente á la sensibilidad: puesto que ningun objeto puede sernos dado de otra manera.»

«El efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto nosotros somos afectados por él, se llama *sensacion*. Toda intuicion

que se refiere á un objeto por medio de la sensacion, se llama *empírica*. El objeto indeterminado de una intuicion empírica se llama *fenómeno*.» (*Estética trascendental,* 1.ª parte).

La distincion entre la facultad de sentir y la de concebir, es fundamental en el sistema de Kant, y así vemos que ya la expone, aunque rápidamente, antes de comenzar sus investigaciones sobre la *Estética*, ó sea la teoría de la sensibilidad. Mas adelante, al tratar de las operaciones del entendimiento, desenvuelve mas ampliamente su doctrina; y por el modo en que insiste sobre ella, se trasluce que la consideraba como de alta importancia, y quizás como el descubrimiento de una region enteramente desconocida en el mundo filosófico. Hé aquí cómo se expresa en su *Lógica trascendental*.

«Nuestro conocimiento, dice, procede de dos manantiales intelectuales: el primero es la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), el segundo es la facultad de conocer un objeto por sus representaciones, (la espontaneidad de los conceptos). Por el primero, el objeto nos es dado; por el segundo, *es pensado* en relacion con esta representacion (como pura determinacion del espíritu). Intuicion y conceptos, hé aquí los elementos de todo nuestro conocimiento; por manera que los conceptos sin una intuicion correspondiente, ó una intuicion sin conceptos, no pueden dar un conocimiento». . . . .

«Llamaremos *sensibilidad* la capacidad (receptividad) de nuestro espíritu de tener representaciones, en tanto que es afectado de un modo cualquiera; por el contrario, la facultad de producir representaciones, ó la *espontaneidad* del conocimiento, se llamará *entendimiento*. Es propio de nuestra naturaleza el que la intuicion no pueda ser sino *sensible*, es decir que no comprenda sino el modo con que nosotros somos afectados por los objetos. El *entendimiento* es la facultad de *concebir* el objeto de la intuicion sensible. De estas propiedades del alma no es la una preferible á la otra: las dos son de

igual importancia. Sin la sensibilidad, ningun objeto nos seria dado, y sin el entendimiento, ninguno seria pensado. Pensamientos sin materia y sin objetos, son vanos; intuiciones sin conceptos, son ciegas. Es pues igualmente indispensable el hacer sensibles los conceptos (es decir darles un objeto en intuicion); y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas á conceptos. Estas dos facultades ó capacidades, no pueden suplirse la una á la otra cambiando sus funciones. El entendimiento no puede percibir nada y el sentido no puede pensar: el conocimiento solo resulta de su union. No se deben pues confundir sus atribuciones; por el contrario, importa mucho distinguirlas y separarlas cuidadosamente. Nosotros distinguimos pues, la ciencia de las leyes de la sensibilidad en general, es decir la *Estética*, de la ciencia de las leyes del entendimiento en general, es decir de la *Lógica*.» (Lógica trascendental. Introduccion).

Nótese bien el sentido de esta doctrina. Se establecen dos hechos: la intuicion sensible, y el concepto sobre ella: en consecuencia se afirma la existencia de dos facultades: sensibilidad y entendimiento: á la primera corresponden las representaciones sensibles, al segundo los conceptos. Estas dos facultades, aunque diferentes, están íntimamente enlazadas: se necesitan recíprocamente, para producir el conocimiento. ¿Cómo se prestan la una á la otra el auxilio de que han menester?

«El entendimiento, dice Kant en otro lugar, ha sido definido mas arriba solo negativamente: una facultad de conocer no sensible. Como nosotros no podemos tener ninguna intuicion independiente de la sensibilidad, se sigue que el entendimiento no es una facultad intuitiva. Quitada la intuicion, no hay otro modo de conocer que por conceptos; de donde se infiere que el conocimiento de toda inteligencia humana, es un conocimiento por conceptos, nó intuitivo, sino discursivo (general). Todas las intuiciones, como sensibles, reposan sobre afecciones, y por consiguiente, los conceptos sobre funciones. Entiendo por funciones la unidad de accion necesaria

para ordenar diferentes representaciones, y hacer de ellas una representacion comun. Los conceptos tienen pues por base la espontaneidad del pensamiento, como las intuiciones sensibles la receptividad de las impresiones. El entendimiento no puede hacer otro uso de estos conceptos que el *juzgar* por medio de los mismos; y como la intuicion es la sola representacion que tiene inmediatamente un objeto, jamás un concepto se refiere inmediatamente á un objeto, sino á alguna otra representacion de este objeto, ora sea esta una intuicion, ora sea tambien un concepto. El *juicio* es el conocimiento mediato de un objeto, y por consiguiente la representacion de este objeto. En todo juicio hay un concepto aplicable á muchas cosas, y que bajo esta pluralidad comprende tambien una representacion dada, la cual se refiere inmediatamente al objeto. Así en el juicio: *todos los cuerpos son divisibles*; el concepto *divisible*, conviene á otros diferentes conceptos, entre los cuales el de cuerpo, es el á que se refiere aquí particularmente. Pero este concepto de cuerpo es relativo á ciertos fenómenos que tenemos á nuestra vista; estos objetos son pues mediatamente representados por el concepto de divisibilidad. Todos los juicios son funciones de la unidad en nuestras representaciones; pues que en lugar de una representacion inmediata, otra mas elevada que contiene á la primera con muchas otras, sirve al conocimiento del objeto; así un gran número de conocimientos posibles, son reducidos á uno solo. Pero nosotros podemos reducir todas las operaciones del entendimiento al juicio; de suerte que el *entendimiento* en general, puede ser representado como una *facultad de juzgar*; porque segun lo dicho, esto es la facultad de pensar. El pensamiento es el conocimiento por conceptos; pero los conceptos, como atributos de juicios posibles, se refieren á una representacion cualquiera de un objeto, todavía indeterminado. Así el concepto de cuerpo, significa alguna cosa, por ejemplo un metal, que puede ser conocido por este concepto. Este concepto pues no es tal, sino porque contiene en sí otras representaciones, por cuyo medio se puede referir á objetos. Es pues el atributo de un juicio posible, por ejemplo de este: *todo metal es un cuerpo*» (Lógica trascendental.

Analítica trascendental. Lib. 1.º Cap. 1. Seccion 1.ª).

[52.] En esta doctrina de Kant conviene distinguir dos cosas: primera: los hechos sobre que se funda; segunda: el modo con que los examina y explica y las consecuencias que de ellos deduce.

Desde luego se echa de ver una diferencia radical entre el sistema de Kant y el de Condillac, con respecto á la observacion de los hechos ideológicos: mientras este no descubre en el espíritu otro hecho que la sensacion, ni mas facultad que la de sentir; aquel asienta como un principio fundamental, la distincion entre la sensibilidad y el entendimiento. En esto triunfa del filósofo francés el aleman, porque tiene en su apoyo la observacion de lo que atestigua la experiencia. Pero este triunfo sobre el sensualismo, lo habian obtenido antes muchos otros filósofos, y particularmente los escolásticos. Tambien estos admitian con Kant y Condillac, que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos; pero tambien habian notado lo que vió Kant y no alcanzó Condillac, á saber, que las sensaciones por sí solas, no bastan á explicar todos los fenómenos de nuestro espíritu, y que á mas de la facultad sensitiva, era preciso admitir otra muy diferente, llamada entendimiento.

Considera Kant las sensaciones como materiales suministrados al entendimiento, que este combina de varias maneras, reduciéndolos á conceptos. «Pensamientos sin materia, dice, son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Es pues igualmente indispensable, el hacer sensibles los conceptos, esto es darles un objeto en intuicion, y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas á conceptos. ¿Quién no ve en este pasaje, *el entendimiento agente* de los aristotélicos, bien que expresado con otras palabras? Sustitúyase á *intuicion sensible*, *especie sensible*; á *concepto*, *especie inteligible*, y nos encontraremos con una doctrina muy semejante á la de los escolásticos. Hagamos el parangon.»

Dice Kant: es necesaria la accion de los sentidos, ó bien la experiencia sensible, para que podamos adquirir conocimiento. Los

escolásticos dicen: nada hay en el entendimiento, que antes no haya estado en el sentido: «nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.»

Dice Kant: las intuiciones sensibles por sí solas, son ciegas. Dicen los escolásticos: las especies de la imaginacion, ó sensibles, que tambien se llaman *phantasmata*, no son inteligibles.

Dice Kant; es indispensable hacer sensibles los conceptos, dándoles un objeto en intuicion. Dicen los escolásticos: es imposible entender, ya sea adquiriendo ciencia, ya sea usando de la adquirida, sin que el entendimiento se dirija á las especies sensibles: «sine conversione ad phantasmata.»

Dice Kant: es indispensable hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas á conceptos. Dicen los escolásticos: es necesario hacer inteligibles las especies sensibles, para que puedan ser objeto del entendimiento.

Dice Kant, que por medio de los conceptos juzgamos; y que el juicio es el conocimiento mediato de un objeto y por consiguiente su representacion. Dicen los escolásticos, que conocemos los objetos por medio de una especie inteligible, la cual está sacada de la especie sensible, y es su representacion inteligible.

Dice Kant, que en todo juicio hay un concepto aplicable á muchas cosas, el cual bajo de esta

pluralidad comprende tambien una representacion dada, la que se refiere inmediatamente al objeto. Dicen los escolásticos, que la especie inteligible es aplicable á muchas cosas, porque es universal; pues aunque abstraida de una especie sensible y particular, prescinde de las condiciones materiales é *individuantes*, y por consiguiente abraza todos los objetos individuales, en una representacion comun.

Para significar ese acto intelectual, forma, ó lo que se quiera, con que el entendimiento aprovechándose de las intuiciones sensibles,

combina con arreglo á las leyes del órden intelectual los materiales ofrecidos por la sensibilidad, emplea Kant las palabras *concepto, concebir*. Los escolásticos enseñan tambien que la especie inteligible, llamada tambien especie *impresa*, fecunda al entendimiento, produciendo en él una concepcion intelectual, de la que resulta el *verbo*, locucion interior, ó especie *expresa*, que tambien denominan *concepto*.

Dice Kant, que el conocimiento de la inteligencia humana es un conocimiento por conceptos, nó intuitivo sino discursivo, general; y que para nosotros no hay verdadera intuicion, sino en la esfera de la sensibilidad. Dicen los escolásticos que nuestro entendimiento, mientras estamos en esta vida, tiene una relacion necesaria á la naturaleza de las cosas materiales; que por este motivo, no puede conocer *primo et per se*, las substancias inmateriales; resultando que no las conocemos perfectamente, sino por algunas comparaciones con las cosas materiales, y principalmente por via de remocion, *per viam remotionis*, ó sea de un modo negativo.

[53.] El parangon que precede es sobre manera interesante para apreciar en su justo valor los puntos de semejanza de dos sistemas que ocupan un distinguido lugar en la historia de la ideología: semejanza que tal vez no ha sido notada hasta ahora, no obstante de que salta á los ojos á la simple lectura del filósofo aleman. Esto no es de extrañar: el estudio de los escolásticos es sumamente difícil: es preciso resignarse al lenguaje, al estilo, á las opiniones, á las preocupaciones de aquella época, y revolver mucha tierra inútil, para sacar un poco de oro puro. Pero nótese bien que yo no me propongo descubrir en las obras de los escolásticos el sistema de la *crítica de la razon pura*; y que me limito á consignar un hecho poco conocido, cual es, el que lo bueno, lo fundamental, lo concluyente que se halla en el sistema del filósofo aleman contra el sensualismo de Condillac, lo habian dicho siglos antes los escolásticos.

¿Deberemos inferir de esto que la doctrina de Kant haya sido tomada de dichos autores? No lo sé; pero creo que se podria afirmar

con algun fundamento, no ser imposible que el filósofo aleman, hombre muy laborioso, de vasta lectura, y de felicísima memoria, hubiese recibido inspiraciones cuya reminiscencia se trasluciese en sus doctrinas. Sin ser plagiario, puede un escritor verter como propias, ideas que no le pertenecen. Muy á menudo se verifica, que el hombre se figura crear, cuando no hace mas que recordar.

[54.] Aunque el filósofo aleman conviene con los escolásticos en la observacion de las facultades primitivas de nuestro espíritu, se aparta luego de ellos en las aplicaciones; y mientras aquellos van á parar á un dogmatismo filosófico, él es conducido á un escepticismo desesperante. Nada de lo que los filósofos mas eminentes habian reconocido por incontestable, se sostiene á los ojos del filósofo aleman. Ha distinguido, es verdad, el órden sensible del inteligible; ha reconocido dos facultades primitivas en nuestra alma, sensibilidad y entendimiento; ha señalado la línea que las separa, encargando con solicitud que no se la borre jamás; pero en cambio, ha reducido el mundo sensible á un conjunto de puros fenómenos, explicando el espacio de tal manera, que es muy difícil evitar el idealismo de Berkeley; y por otra parte, ha circunvalado el entendimiento, impidiéndole toda comunicacion que se extienda mas allá de la experiencia sensible, reduciendo todos los elementos que en él se encuentran á formas vacías que á nada conducen cuando se las quiere aplicar á lo no sensible, que nada pueden decirnos sobre los grandes problemas ontológicos, psicológicos y cosmológicos; esos problemas, objeto de las meditaciones de los mas profundos metafísicos, y en cuya resolucion han vertido un caudal de doctrinas sublimes, justo título de noble orgullo para el espíritu humano, que conoce la dignidad de su naturaleza, que demuestra su alto orígen, y columbra la inmensidad de su destino.

CAPÍTULO IX.

OJEADA HISTÓRICA SOBRE EL VALOR DE LAS IDEAS PURAS.

[55.] Consignados los puntos de semejanza entre el sistema de Kant y el de los escolásticos, voy á indicar las diferencias, mayormente en lo que toca á la aplicacion de las doctrinas. Para dar una idea de lo grave y trascendental de estas diferencias, basta observar la discrepancia de los resultados. Los aristotélicos hacen estribar sobre sus principios todo un cuerpo de ciencia metafísica, á la que consideran como la mas digna de las ciencias, y cual luz poderosa y brillante que fecunda y dirige á todas las demás; por el contrario Kant, partiendo de los mismos hechos, arruina la ciencia metafísica, despojándola de todo valor para el conocimiento de los objetos en sí mismos.

[56.] Es de notar que en esta parte, Kant se halla en oposicion, no solo con los escolásticos propiamente dichos, sino tambien con todos los metafísicos mas eminentes que le han precedido. Sobre este particular, los escolásticos tienen en su favor á Platon, Aristóteles, san Agustin, san Anselmo, santo Tomás, Descartes, Malebranche, Fenelon y Leibnitz.

[57.] La trascendencia de estas cuestiones, no puede desconocerla quien no ignore lo vital que es para el espíritu humano el saber si es posible una ciencia superior al órden puramente sensible, y por la cual el hombre extienda su actividad mas allá de los fenómenos que le ofrece la materia. Hay aquí cuestiones sumamente profundas que no pueden ser tratadas ligeramente. Lo difícil y sumamente abstruso de los objetos y relaciones que se han de considerar; lo importante, lo trascendental, de las consecuencias, á que se llega, segun el camino que se sigue, exigen que se desentrañen estas materias sin perdonar trabajo de ninguna clase. Bien puede asegurarse que de estas cuestiones dependen la conservacion de las sanas ideas sobre Dios y sobre el espíritu humano; esto es, sobre cuanto puede ofrecerse mas importante y elevado á la consideracion del hombre.

Para profundizar debidamente la materia elevémonos al orígen de la divergencia en las opiniones filosóficas; investiguemos la causa de que partiendo de unos mismos hechos se pueda llegar á resultados contradictorios. Para esto es necesaria una exposicion clara de las doctrinas opuestas.

[58.] Todos los filósofos convienen en admitir el hecho de la sensibilidad; sobre él no puede caber ninguna duda: es un fenómeno atestiguado por el sentido íntimo de una manera tan palpable, que los mismos escépticos no han podido negar la realidad subjetiva de la apariencia, por mas que hayan puesto en duda su realidad objetiva. Los idealistas al negar la existencia de los cuerpos, no han negado su existencia fenomenal, esto es, su apariencia á los ojos del espíritu bajo una forma sensible. La sensibilidad pues, y los fenómenos que ella contiene, han sido en todas épocas un dato primitivo en los problemas ideológicos y psicológicos; discrepancia puede haberla con respecto á la naturaleza y consecuencias de este dato, mas nó en cuanto á la existencia del mismo.

[59.] La historia de las ciencias ideológicas nos presenta dos escuelas: la una no admite mas que la sensacion, y explica todas las afecciones y operaciones del alma por la transformacion de las sensaciones; la otra admite hechos primitivos, distintos de la sensacion: facultades diferentes de la de sentir; y reconoce en el espíritu una línea que separa el órden sensible del intelectual.

[60.] Esta última escuela se divide en otras dos, de las cuales la una considera el órden sensible, no solo como distinto, sino tambien como separado del órden intelectual, como reñido en cierto modo con él; y en consecuencia establece que el órden intelectual nada puede recibir del sensible, á no ser exhalaciones malignas que ó emboten su actividad ó la extravíen. De aquí el sistema de las ideas innatas en toda su pureza; de aquí esa metafísica de un órden intelectual, enteramente exento de las impresiones sensibles; metafísica que cultivada por genios eminentes, ha sido profesada con sublime exageracion en los tiempos modernos, por el autor de la

Investigacion de la verdad. La otra ramificacion de dicha escuela, aunque admite el órden intelectual puro, no cree que se le contamine poniéndole en comunicacion con los fenómenos sensibles; antes por el contrario, opina que los problemas de la inteligencia humana, tal como se halla en esta vida, no pueden resolverse sin atender á dicha comunicacion.

[61.] La experiencia enseña que esta comunicacion existe por una ley del espíritu humano; negar esta ley es luchar contra una verdad atestiguada por el sentido íntimo; intentar destruirla es acometer una empresa temeraria, es arrojarse á una especie de suicidio del espíritu. Por esta razon, la escuela de que acabo de hablar, aceptando los hechos tales como la experiencia interna se los ofrece, ha procurado explicarlos, señalando los puntos en que pueden estar en comunicacion el órden sensible y el intelectual, sin que se destruyan ni confundan.

[62.] Esta escuela que admite la existencia de los dos órdenes sensible é intelectual, y que al propio tiempo admite la posibilidad y la realidad de su comunicacion é influencia recíprocas, tiene por principio fundamental que el orígen de todos los conocimientos está en los sentidos, siendo estos las causas excitantes de la actividad intelectual, y como una especie de obreros que le ofrecen materiales que despues ella combina de la manera necesaria para levantar el edificio científico.

[63.] Hasta aquí andan acordes Kant y los escolásticos: pero luego se separan en un punto de la mayor trascendencia, de lo cual resulta que van á parar á consecuencias opuestas. Los escolásticos creen que en el entendimiento puro hay verdaderas ideas con verdaderos objetos, sobre los cuales se puede discurrir con entera seguridad, independientemente del órden sensible. Aunque admiten el principio de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido, pretenden sin embargo que en el entendimiento hay algo realmente; lo cual puede conducir al conocimiento de la verdad de las cosas en sí mismas, no solo materiales sino tambien inmateriales.

Las ideas del órden intelectual puro son originadas de los sentidos como excitantes de la actividad intelectual; pero esta actividad, por medio de la abstraccion y demás operaciones, se ha formado ideas propias, con cuyo auxilio puede andar en busca de la verdad, fuera del órden sensible.

[64.] En esta explicacion del órden intelectual puro están acordes los metafísicos escolásticos y no escolásticos, en cuanto se trata de atribuir á las ideas un valor objetivo real, y hacerlas un medio seguro para encontrar la verdad, independientemente de los fenómenos sensibles. Estas escuelas, si bien discordes en cuanto al orígen de las ideas, convienen en lo tocante á la realidad y valor de las mismas.

[65.] Kant, al propio tiempo que admite el principio de los escolásticos de que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos, y que reconoce con ellos la necesidad de admitir un órden intelectual puro, una serie de conceptos diferente de la intuicion sensible, sostiene que estos conceptos no son verdaderos conocimientos, sino formas vacías que por sí solas nada dicen, nada enseñan al espíritu, que á nada pueden conducir para conocer la realidad de las cosas. Estos conceptos solo significan algo cuando se los llena por decirlo así con intuiciones sensibles: en faltándoles estas intuiciones, no corresponden á nada, ni pueden tener mas uso que el puramente lógico, esto es, que el entendimiento pensará sobre ellos combinándolos, sin caer en contradiccion, pero sin que jamás puedan dar ningun resultado.

«El entendimiento, dice Kant, no puede hacer jamás un uso trascendental de todos sus principios *à priori*, no puede emplear sus conceptos sino empíricamente, jamás trascendentalmente. Este es un principio que si puede ser conocido con conviccion, trae las mas graves consecuencias. El uso trascendental de un concepto en un principio, consiste en que se refiere á las cosas *en general y en sí*, mientras que el uso empírico se refiere á los solos fenómenos, es decir, á los objetos de una experiencia posible: por donde se echa de ver que este último uso es el solo que puede tener lugar. Para todo

concepto es necesaria la forma lógica de un concepto en general, del pensamiento, y en seguida la posibilidad de someterle un objeto al cual se refiera: sin este objeto carece de sentido; no contiene nada, aunque pueda encerrar la funcion lógica para formar un concepto por medio de ciertos datos. Un objeto no puede ser dado á su concepto sino en la intuicion; y aunque una intuicion pura sea posible *à priori* antes que el objeto, sin embargo no puede recibir su objeto y por consiguiente su valor objetivo, sino por la intuicion empírica de la cual ella es la forma. Todos los conceptos, y con ellos todos los principios, aunque sean *à priori*, se refieren no obstante á intuiciones empíricas, es decir, á datos de la experiencia posible. *De otro modo no tienen ningun valor objetivo, no son mas que un verdadero juego ya de la imaginacion ya del entendimiento*, con las representaciones respectivas de una ú otra de estas facultades. . . . .»

«Lo mismo se verifica en las categorías y principios que de ellas se forman; lo cual se manifiesta por la imposibilidad en que nos hallamos de definir realmente una sola de ellas, es decir, que no podemos hacer inteligible la posibilidad de su objeto, sin atenernos á las condiciones de la sensibilidad, por consiguiente á la forma de los fenómenos; condiciones á las cuales deben restringirse estas categorías, como á su *único* objeto. Si esta condicion desaparece, desaparecerá tambien *todo valor, todo sentido*, esto es, toda relacion al objeto, y con ningun ejemplo se puede hacer concebir cuál es el objeto propio de estos conceptos. . . . .»

«Si no se llevan en cuenta todas las condiciones de la sensibilidad que las señalan (habla de las categorías) como conceptos de un uso empírico posible, si se las toma como conceptos de las cosas en general y por consiguiente de uso trascendental, nada queda por hacer en cuanto las concierne, sino guardar la funcion lógica en los juicios, como la condicion de la posibilidad de las cosas mismas, sin poder mostrar en qué caso su aplicacion y su objeto, y por

consiguiente ellas mismas, pueden tener en el entendimiento puro, y sin la intervencion de la sensibilidad, un sentido y un valor objetivo. . . . .»

«Se sigue incontestablemente de lo dicho, que los conceptos puros del entendimiento no pueden *jamás tener un uso trascendental*, y sí únicamente un uso siempre empírico, y que los principios del entendimiento puro no se refieren á los objetos de los sentidos, sino cuando los sentidos están en relacion con las condiciones generales de una experiencia posible; *pero jamás á las cosas en general*, sin relacion á la manera con que nosotros las podemos percibir (Lógica trascendental, lib. 2. cap. 3.).

[66.] Así destruye Kant toda la ciencia metafísica, y en esta deplorable ruina van envueltas las ideas mas fundamentales, mas preciosas, mas sagradas, del espíritu humano. Segun él, la analítica trascendental hace ver que el entendimiento no puede traspasar jamás los límites de la sensibilidad, únicos en que nos son dados los objetos en intuicion sensible. Los principios que eran considerados como eternas columnas del edificio científico, se reducen á formas vacías, á palabras sin sentido, en cuanto se los saca de la esfera de la sensibilidad. La ontología con sus doctrinas trascendentales para explicar la naturaleza y el orígen de las cosas, nada vale á los ojos del filósofo aleman: estos principios, dice, son simplemente principios de la exposicion de los fenómenos; y el nombre *fastuoso de una ontología* que pretende dar un conocimiento sintético *á priori* de las cosas, en una doctrina sistemática, por ejemplo *el principio de causalidad*, debe reemplazarse por la denominacion modesta de simple *analítica del entendimiento puro*.

[67.] Difícilmente se puede encontrar doctrina mas dañosa: ¿qué le resta al espíritu humano si se le quitan los medios para salir de la esfera sensible? ¿á qué se reduce nuestro entendimiento si sus ideas mas fundamentales y sus principios mas elevados, no tienen ningun valor para enseñarle algo sobre la naturaleza de las cosas? Si el mundo corpóreo no es mas para nosotros que un conjunto de

fenómenos sensibles, y nada podemos conocer fuera de ellos, nuestros conocimientos nada tienen de real, todos son puramente subjetivos, el alma vive de ilusiones, y se envanece con creaciones imaginarias á las que nada corresponde en la realidad. Forma subjetiva el espacio, forma subjetiva el tiempo, conceptos vacíos las ideas puras, todo es subjetivo en nosotros; nada sabemos de los objetos, ignoramos absolutamente lo que hay, y solo sabemos lo que nos *aparece*. Esto es el escepticismo puro; ciertamente que para llegar á él no era necesario consumir tanto tiempo en investigaciones analíticas. En la doctrina de Kant no se presenta tan chocante la extravagancia ni tan deforme el error como en las obras de Fichte, Schelling y Hegel; pero en ella está el gérmen de las mayores extravagancias y de los mas funestos errores. Él es quien ha hecho una revolucion filosófica, que algunos incautos han tenido por un progreso; no viendo sin duda el fondo de escepticismo que en ella se encierra, y que es tanto mas peligroso cuanto mas se envuelve con formas analíticas.

[68.] Sin embargo de la importancia que doy á la impugnacion de los errores del filósofo aleman, no pienso seguirle paso á paso, combatiendo sus doctrinas; este sistema de impugnacion tiene el gravísimo inconveniente de dejar poco satisfecho al lector; porque le parece ver que se arruina un edificio sin reemplazarle con otro. Considero mas útil examinar detenidamente las cuestiones, á medida que se vayan ofreciendo segun el órden de materias, establecer mi opinion, apoyarla del mejor modo que alcance: y luego rebatir los errores de Kant, cuando se los encuentre al paso, obstruyendo el camino de la verdad. Suele ser fácil decir lo que una cosa no es, pero no suele serlo tanto el decir lo que es; y conviene que á los sostenedores de las buenas doctrinas no se nos pueda hacer el cargo de que impugnamos las ajenas y no cuidamos de exponer las propias. Yo creo que en estas materias la buena filosofía puede presentarse á la luz del sol luchando con el error, que no debe contentarse con ser instrumento de guerra para derribar á su adversario, sino que ha de pretender á fundar un establecimiento

sólido y bello en el mismo sitio que aquel ocupara.

Los espíritus no se satisfacen con solas impugnaciones: desean una doctrina que sustituya á lo impugnado: quien impugna niega; y el entendimiento no se contenta con negaciones, ha menester afirmaciones, porque no puede vivir sin la verdad positiva.

Permítaseme esta breve digresion, que estoy lejos de tener por inútil: á la vista de la trascendencia de los errores del filósofo aleman he recordado la necesidad que hay de trabajos detenidos, asiduos, profundos, para oponerse á ese diluvio de errores que amenazan una inundacion en el campo de la verdad; y no he podido menos de insistir sobre este punto, advirtiendo que no basta impugnar, sino que es necesario establecer. Haya impugnaciones en buen hora; pero abunden las doctrinas positivas: en la extensa línea en que despliega el error sus ataques, no basta cubrir la frontera con cuerpos ligeros y briosos que rechacen al enemigo; es preciso fundar colonias, focos de civilizacion y cultura, que al propio tiempo que defiendan al país, le hagan prosperar y florecer.

CAPÍTULO X.

LA INTUICION SENSIBLE.

[69.] ¿En qué consiste la intuicion? La intuicion propiamente dicha, es el acto del alma con que percibe un objeto que la afecta: así lo indica la significacion latina del nombre, el cual se deriva del verbo *intueri*, mirar una cosa que se tiene presente.

[70.] La intuicion no cabe sino en las potencias perceptivas, es decir, en aquellas por las que el sujeto afectado distingue entre su afeccion y el objeto que la causa. No quiero decir que semejante distincion haya de ser reflexiva; sino únicamente que el acto interno se ha de

referir á un objeto. Si suponemos un ser que experimenta varias afecciones, sin referirlas á ningun objeto, ni reflexionar sobre las mismas, no se podrá decir con propiedad que tenga verdadera intuicion: esta parece envolver el ejercicio de una actividad que se ocupa en un objeto presente. El objeto de la intuicion no siempre ha de ser externo; puede ser una de las afecciones ó acciones del alma objetivadas por un acto de reflexion.

[71.] Las sensaciones que con mas propiedad se llaman intuitivas, son las de la vista y del tacto; puesto que percibiendo la extension misma, y siéndonos imposible considerar á esta como un hecho puramente subjetivo, los actos de ver y tocar envuelven necesariamente relacion á un objeto. Los demás sentidos, aunque en algun modo están relacionados con la extension, no la perciben directamente; y por tanto si estuviesen solos, tendrian mas de afectivo, que de intuitivo: esto es, que el alma seria afectada por estas sensaciones, sin necesidad de referirlas á objetos externos. Si la reflexion, fijándose sobre dichas sensaciones, llegase á enseñar, como en efecto lo enseñaria, que la causa de ellas es un ser distinto del que las experimenta, tampoco habria verdadera intuicion: porque esta no existiria ni para los sentidos, que permanecerian ajenos á las combinaciones reflexivas; ni para el entendimiento, que conoceria la causa de las sensaciones, nó por intuicion, sino por discurso.

[72.] De esto se infiere que no toda sensacion es intuicion; y que las reproducciones imaginarias de sensaciones pasadas, ó la produccion imaginaria tambien, de sensaciones posibles, aunque se llamen á menudo intuiciones, no merecen con propiedad el nombre de tales, á causa de que no se refieren á un objeto. Sin embargo, aquí es menester observar, que los fenómenos de la sensibilidad puramente interna, tal vez deben el no referirse á objetos, al hábito de la reflexion, la cual percibe las diferencias de tiempo, la mayor ó menor viveza de las sensaciones, su enlace mas ó menos constante, y otras circunstancias, por las cuales distingue entre las representaciones que se refieren actualmente á un objeto, como las

sensaciones externas, y las que solo le tienen pasado ó posible, como las representaciones puramente internas. Así experimentamos que cuando la sensibilidad puramente interna, se halla del todo abandonada á sí misma, sin el auxilio de la reflexion, traslada á lo exterior todo cuanto se le ofrece, convirtiendo en realidades las apariencias imaginarias. Esto se verifica en el sueño, y aun durante la vigilia, cuando por algun trastorno cerebral, la sensibilidad obra enteramente sola, independientemente de la reflexion.

[73.] La causa de que la sensibilidad entregada á sí misma, objetive todas sus impresiones, se halla en que siendo una facultad no reflexiva, no puede distinguir entre la afeccion procedente de lo exterior y la puramente interna. Como la comparacion, por poca que sea, implica un acto reflejo, la sensibilidad no compara: de donde resulta, que cuando el sujeto no hace mas que sentir, no puede apreciar las diferencias de las sensaciones, midiendo los grados de su viveza, ni tampoco percibir la existencia ó la falta del órden y constancia de su enlace.

La facultad de sentir es enteramente ciega para todo lo que no es su objeto determinado; lo que no se halla en este, en cuanto objeto de dicha facultad, no existe para ella en ninguna parte; por lo cual se echa de ver que abandonada á sí misma, objetivará su impresion, se creerá siempre intuitiva, convirtiendo en realidad la simple apariencia.

[74.] Es digno de notarse que de las facultades sensitivas, las unas serian siempre intuitivas, esto es, se referirian siempre á un objeto externo, si no las acompañase la reflexion; mientras que otras no lo serian jamás, si estuviesen separadas de la reflexion, ó no anduviesen acompañadas de las que lo son por su naturaleza. Son de la primera clase las representativas propiamente dichas, esto es, las que afectan al sujeto sensitivo, presentándole una forma, imágen real ó aparente, de un objeto. Tales son las de la vista y del tacto, que no pueden existir ni aun concebirse, sin dicha representacion. Por el contrario, las demás sensaciones no ofrecen al sujeto sensitivo,

ninguna forma; son simples afecciones del mismo sujeto, aunque procedan de una causa externa: si las referimos á los objetos es por reflexion; y cuando esta nos advierte que llevamos la referencia demasiado lejos, atribuyendo al objeto externo no solo el principio de causalidad sino tambien la sensacion en sí misma, fácilmente conocemos la ilusion y nos despojamos de ella. Esto no se verifica en las sensaciones representativas: nadie por mas esfuerzos que haga, será capaz de persuadirse que fuera de sí no hay algo real, semejante á la representacion sensible, en que se ofrecen los objetos como extensos.

[75.] Cuando digo que algunas sensaciones no serian intuitivas si no las acompañase la reflexion, no quiero dar á entender que el hombre las refiera á un objeto, previa la reflexion explícita, puesto que no puedo olvidar lo que en otra parte (V. lib. II y III) llevo explicado extensamente sobre el modo instintivo con que se desenvuelven nuestras facultades en sus relaciones con el mundo corpóreo, anteriormente á toda reflexion; solo quiero significar que en dichas sensaciones, consideradas en sí mismas, y en completo aislamiento, no se encuentra una relacion necesaria á un objeto como representado; y que probablemente, en el instinto que nos las hace objetivar, si no se mezcla una reflexion confusa, entra alguna parte de la influencia de las demás sensaciones que son representativas por su objeto propio.

CAPÍTULO XI.

DOS CONOCIMIENTOS: INTUITIVO Y DISCURSIVO.

[76.] Explicada la intuicion sensible, pasemos á la intelectual. Hay dos modos de conocer: uno intuitivo, otro discursivo. El

conocimiento intuitivo es aquel en que el objeto se presenta al entendimiento tal como es, sin que la facultad perceptiva haya de ejercer otra funcion que la de contemplarle; por esto se llama intuicion, de *intueri*, mirar.

[77.] Esta intuicion puede verificarse de dos maneras: ó presentándose el objeto mismo á la facultad perceptiva, uniéndose á ella sin ningun intermedio; ó bien con la intervencion de una idea ó representacion, que ponga en acto á la facultad perceptiva de modo que esta vea al objeto en aquella representacion, sin necesidad de combinaciones. Para lo primero, es necesario que el objeto percibido sea inteligible por sí mismo, pues de otro modo no se podria verificar la union del objeto entendido con el sujeto inteligente; para lo segundo, basta una representacion que haga las veces del objeto; y por tanto no es indispensable que este sea inteligible con inteligibilidad inmediata.

[78.] El conocimiento discursivo es aquel en que el entendimiento no tiene presente el objeto mismo, y se lo forma por decirlo así, reuniendo en un concepto total los conceptos parciales, cuyo enlace en un sujeto ha encontrado por el raciocinio.

Para hacer sensible la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el discursivo la explicaré con un ejemplo. Tengo á la vista un hombre: su fisonomía se me ofrece tal como es; sin necesidad ni aun posibilidad, de combinaciones que me lo presenten diferente. Sus rasgos característicos los veo tales como son: el conjunto no es una cosa producida por mis combinaciones; es un objeto dado á la facultad perceptiva, sobre el cual esta nada tiene que hacer sino percibir. Cuando un objeto se ofrece á mi entendimiento de una manera semejante, el conocimiento que de él tenga será intuitivo.

He dicho que el objeto de la intuicion intelectual puede unirse inmediatamente á la facultad perceptiva, ó bien presentársele por un medio que haga las veces del objeto. Ateniéndonos al mismo ejemplo podremos decir que estas dos clases de intuiciones se

parecen á las del hombre visto por sí mismo ó por un retrato. En ambos casos habria la intuicion de la fisonomía, y no serian necesarias ni aun posibles las combinaciones para formarla.

Pero supongamos que se me habla de una persona á quien no he visto jamás, y cuyo retrato no se me puede presentar. Si se me quiere dar idea de su fisonomía se me irán enumerando sus rasgos característicos, con cuya reunion formaré idea del semblante que se me acaba de describir. Á esta representacion imaginaria se puede comparar el conocimiento discursivo, por el cual no vemos el objeto en sí mismo, sino que lo construimos en cierto modo con el conjunto de ideas que por medio del discurso hemos enlazado, formando de ellos el concepto total representante del objeto.

[79.] Kant en su *Crítica de la razon pura*, habla repetidas veces del conocimiento intuitivo y del discursivo; bien que sin explicar con entera claridad los caractéres distintivos de estas dos clases de conocimiento. No se crea sin embargo que el descubrimiento de estas dos maneras de percibir sea debido al filósofo aleman; muchos siglos antes las habian conocido los teólogos; y no podia menos de ser así, cuando la distincion entre la intuicion y el discurso está íntimamente enlazada con uno de los dogmas fundamentales del cristianismo.

Sabido es que nuestra religion admite la posibilidad y la realidad de un verdadero conocimiento de Dios, aun en esta vida. El sagrado texto nos dice que podemos conocer á Dios por sus obras, que lo invisible de Dios se nos manifiesta por sus criaturas visibles, que los cielos cuentan su gloria, y que el firmamento anuncia las hechuras de sus manos; que son inexcusables los que habiendo conocido á Dios de esta manera no le glorificaron como debian; pero esta misma religion nos enseña que en la otra vida los bienaventurados conocerán á Dios de otro modo, cara á cara, viéndole tal como es. Hé aquí pues al cristianismo haciendo la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el discursivo; entre el conocimiento por el cual el entendimiento se eleva á Dios procediendo de los efectos á la

causa, y reuniendo en esta las ideas de sabiduría, de omnipotencia, de bondad, de santidad, de perfeccion infinita; y el conocimiento en que el espíritu no necesitará de andar recogiendo discursivamente varios conceptos para formar con ellos la idea de Dios, en que el Ser infinito se ofrecerá claramente á los ojos del espíritu nó en un concepto elaborado por la razon, ni bajo los sublimes enigmas ofrecidos por la fe, sino tal como es en sí propio, siendo un objeto dado inmediatamente á la facultad perceptiva; nó un objeto encontrado por la fuerza discursiva, ni presentado bajo sombras augustas.

Aquí encontramos otra prueba de la profundidad luminosa que se oculta en los dogmas de la religion cristiana. ¿Quién pudiera sospechar que la religion nos enseñase una distincion tan importante en la ciencia ideológica? y sin embargo esta distincion se halla en el catecismo. El niño, si se le pregunta quién es Dios, responde enumerando sus perfecciones y por consiguiente manifestando que le conoce; cuando á este mismo niño se le pregunta cuál es el fin para que el hombre ha sido criado, responde que para *ver* á Dios etc.; hé aquí la distincion entre el conocimiento discursivo ó por conceptos, y el intuitivo; al primero se le llama simplemente *conocer*, al segundo *ver*.

CAPÍTULO XII.

El SENSUALISMO DE KANT.

[80.] Kant asegura que mientras estamos en la presente vida solo tenemos intuicion sensible, y considera dudosa la posibilidad de una intuicion puramente intelectual, ya sea para nuestro espíritu, ya sea para otros. Como por otra parte, segun hemos visto ya (Cap. IX), Kant no atribuye ningun valor á los conceptos separados de la

intuicion, se infiere que el filósofo aleman, no obstante sus largas disertaciones sobre el entendimiento puro, es profundamente sensualista; y que el autor de la *Crítica de la razon pura* y el del *Tratado de las sensaciones*, distan entre sí mucho menos de lo que pudiera parecer á primera vista. Si nuestro espíritu no tiene mas intuicion que la sensible, y los conceptos del entendimiento puro son formas enteramente vacías mientras no encierran una de dichas intuiciones; si cuando se prescinde de estas solo se encuentran en el entendimiento funciones puramente lógicas, que nada significan, que de ningun modo merecen el nombre de conocimiento, resulta que en nuestro espíritu no hay mas que sensaciones, las que se pueden distribuir ordenadamente en los conceptos, como si dijéramos en una especie de casillas donde se registran y conservan. Segun esta teoría, el entendimiento puro queda reducido á tan poca cosa, que hubiera podido admitirle el mismo Condillac.

[81.] En efecto: en el sistema de la sensacion trasformada se supone en el espíritu una fuerza trasformadora; pues de otro modo no seria posible explicar todos los fenómenos ideológicos por la mera sensacion; y hasta el título del sistema resultaria contradictorio. Ahora bien: ¿hubiera tenido Condillac ningun escrúpulo sensualista, en admitir la *síntesis de la imaginacion*, las relaciones de todas las intuiciones sensibles á la *unidad de la apercepcion*, y por fin la variedad de funciones lógicas para clasificar y comparar las intuiciones sensibles? Parece que antes por el contrario el fondo de estas doctrinas se halla en el sistema del filósofo francés, cuyo principio fundamental se cifraba en no ver en el espíritu mas que sensaciones, sin negar por esto una fuerza capaz de trasformarlas, clasificarlas y generalizarlas.

[82.] Hé aquí pues un nuevo quebranto para la originalidad del filósofo aleman: al combatir el sensualismo habia dicho en substancia lo mismo que repitieron siglos antes todas las escuelas (V. Cap. VIII); y luego, queriendo seguir un nuevo camino para explicar el órden intelectual puro, vuelve á caer en el sistema de

Condillac: sus conceptos vacíos, sin significado, sin aplicacion ninguna fuera del órden sensible, no dicen nada mas de lo que enseña Condillac al analizar la generacion de las ideas, explicando cómo estas dimanan de la sensacion, por medio de trasformaciones sucesivas. Si alguna dificultad pudiera haber, versaria sobre los nombres, nó sobre las cosas: ningun sensualista debe tener inconveniente en adoptar por entero la *Crítica de la razon pura*, cuando haya visto las aplicaciones que hace de sus doctrinas el espiritualista aleman. Seria de desear, que se penetrasen de estas observaciones los que nos presentan enfáticamente el espiritualismo de Kant arruinando el sensualismo de Condillac.

CAPÍTULO XIII.

EXISTENCIA DE LA INTUICION INTELECTUAL PURA.

[83.] No es verdad que el espíritu humano, aun en esta vida, no tenga mas intuicion que la sensible. En nuestro interior hay muchos fenómenos no sensibles, de los cuales tenemos conciencia muy clara. La reflexion, la comparacion, la abstraccion, la eleccion y todos los actos del entendimiento y de la voluntad, nada encierran de sensible. Curioso fuera saber á qué especie de sensibilidad pertenecen las ideas abstractas y los actos con que las percibimos; así como esos otros: *yo quiero, no quiero, elijo esto, mas quiero esto que aquello*. Ninguno de dichos actos puede ser presentado en intuicion sensible; son hechos de un órden superior á la esfera de la sensibilidad, y que sin embargo están presentes á nuestro espíritu en una conciencia clara, viva; reflexionamos sobre ellos, los tomamos por objetos de nuestros estudios, los distinguimos perfectamente entre sí, los clasificamos de mil maneras. Estos hechos nos son

presentados inmediatamente; los conocemos, nó por discurso, sino por intuicion: luego no es verdad que la intuicion del alma solo se refiera á fenómenos sensibles, pues que dentro de sí misma encuentra una dilatada serie de fenómenos no sensibles, que le son dados en intuicion.

[84.] Nada vale el decir que estos fenómenos internos son formas vacías que nada significan, sino en cuanto se refieren á una intuicion sensible. Sean lo que fueren, son algo distinto de la misma intuicion sensible; y este algo lo percibimos nosotros, nó por discurso sino por intuicion: luego á mas de la intuicion sensible, hay otra del órden intelectual puro.

La cuestion no está en si estos conceptos puros tienen ó nó algun valor para hacernos conocer los objetos en sí mismos: trátase únicamente de saber si existen y si son sensibles. Que existen es cierto; así lo atestigua la conciencia, así lo confiesan todos los ideólogos; que sean sensibles no puede sostenerse, sin destruir su naturaleza; y menos que nadie puede sostenerlo Kant, puesto que con tal cuidado distingue entre la intuicion sensible y dichos conceptos.

[85.] Ese piélago de fenómenos no sensibles que experimentamos en nuestro interior, es como un espejo en que se reflejan las profundidades del mundo intelectual. Es verdad que los espíritus no se presentan inmediatamente á nuestra percepcion, y que para conocerlos necesitamos un procedimiento discursivo; pero si bien se observa, en esa intuicion de nuestros fenómenos internos hallamos la representacion, aunque imperfecta, de lo que se verifica en inteligencias de un órden superior. Aquí tenemos en cierto modo ideas-imágenes, pues que no cabe mejor imágen de un pensamiento que otro pensamiento, ni de un acto de voluntad que otro acto de voluntad. De esta suerte conocemos á los espíritus distintos del nuestro, por una especie de intuicion nó inmediata sino mediata, en cuanto se presentan en nuestra conciencia como la imágen en un espejo.

[86.] La comunicacion de los espíritus por medio de la palabra, y por otros signos convencionales y naturales, es un hecho de experiencia, íntimamente ligado con todas las necesidades intelectuales, morales y físicas. Cuando un espíritu se ha puesto en comunicacion con otro, el conocimiento que tiene aquel, de lo que pasa en este, no es por meros conceptos generales, sino por una especie de intuicion, que aunque mediata, no deja de ser verdadera. El pensamiento ó el afecto de otro, que entran en nuestro espíritu por medio de la palabra, excitan en nosotros un pensamiento ó afecto semejantes á los del espíritu que nos los comunica. Entonces, en la conciencia propia, no solo conocemos sino que *vemos* la conciencia ajena: siendo á veces tan perfecta la semejanza, que adivinamos todo lo que se nos va á decir, desenvolviéndose en nuestro interior la misma serie de fenómenos que están verificándose en el espíritu, con quien nos hallamos en comunicacion. Así sucede cuando decimos: «comprendo perfectamente lo que V. piensa, lo que quiere, lo que intenta expresar.»

[87.] Esta observacion me parece importante para dejar fuera de duda que en nuestro espíritu, independientemente del órden sensible, hay conceptos, nó vacíos, sino que se refieren á objeto determinado. El que se nos trasmita el conocimiento del órden de los fenómenos intelectual puro, por medio de la palabra ó de otro signo, no destruye el carácter de la intuicion: pues que se reunen todas las condiciones necesarias, cuales son: la representacion interna, y la relacion de esta á un objeto determinado que nos afecta.

[88.] De esta análisis de hechos ideológicos, cuya existencia no se puede poner en duda, resulta demostrada la falsedad de la doctrina de Kant, de que solo hay en nuestro espíritu intuiciones sensibles, así como la no existencia del problema del filósofo aleman sobre si es posible ó nó que á otros espíritus les sean dados los objetos en una intuicion diferente de la sensible. Este problema se halla resuelto en nosotros mismos; puesto que la atenta observacion de los fenómenos internos y de la recíproca comunicacion de los espíritus,

nos ha dado á conocer no solo la posibilidad sino tambien la existencia de intuiciones diferentes de la sensible.

CAPÍTULO XIV.

VALOR DE LOS CONCEPTOS INTELECTUALES, PRESCINDIENDO DE LA INTUICION INTELECTUAL.

[89.] Aun cuando admitiéramos que para nuestro espíritu no hay otra intuicion que la sensible, no se inferiria que los conceptos del órden intelectual puro fuesen formas vacías, inútiles para el conocimiento de los objetos en sí mismos. Siempre se habia entendido que las ideas generales no eran intuitivas; pues por lo mismo que eran generales no podian referirse *inmediatamente* á un objeto determinado; pero á nadie se le habia ocurrido que no pudieran servir para darnos verdaderos conocimientos.

[90.] Es cierto que las ideas generales por sí solas, no conducen á ningun resultado positivo, ó en otros términos, no nos hacen conocer los seres existentes; pero si se las une con otras particulares, se establece entre aquellas y estas una influencia recíproca, de donde resulta el conocimiento. Cuando afirmo en general: «todo ser contingente necesita una causa;» esta proposicion, aunque muy verdadera, nada me dice en el órden de los hechos, si prescindo absolutamente de que existen seres contingentes y causas de cualquiera especie. En tal supuesto la proposicion expresa una relacion de ideas, nó de hechos; el conocimiento que resulta es meramente ideal, nó positivo.

[91.] Esta relacion de las ideas envuelve tácitamente una condicion, que les da para los hechos un valor hipotético; porque cuando se

afirma que todo ser contingente ha de tener una causa, no se entiende afirmar una relacion de ideas destituida de toda aplicacion posible; antes por el contrario, se quiere significar que si existe en la realidad un ser contingente, habrá tenido realmente una causa.

[92.] Para que este valor hipotético de las ideas se convierta en positivo, basta que se verifique la condicion envuelta en la proposicion general. «Todo ser contingente necesita una causa:» esto por sí solo, nada me enseña sobre el mundo real: pero desde el momento que la experiencia me ofrece un ser contingente, la proposicion general, antes estéril, se hace sobre manera fecunda. Tan pronto como la experiencia me da un ser contingente, conozco la necesidad de su causa; infiero además la necesidad de la proporcion que ha de guardar la actividad producente con la cosa producida; por las calidades de esta discurro sobre las que deben hallarse en aquella. De esta manera construyo una verdadera ciencia positiva, referida á hechos determinados, fundándome en dos bases: la una es la verdad ideal, la otra es la real, ó sea el dato suministrado por la experiencia.

[93.] Como el ser que piensa tiene por necesidad conciencia de sí propio, ningun ser pensante puede estar limitado al conocimiento de verdades ideales puras. Aun cuando le supongamos enteramente aislado de todos los demás seres, en absoluta incomunicacion con todo lo que no es él, de tal suerte que ni influya sobre ellos ni reciba ninguna influencia, no podrá estar reducido al conocimiento de un órden puramente ideal, puesto que por lo mismo que es pensante, tiene conciencia de sí propio; y la conciencia es esencialmente un hecho particular, un conocimiento de un ser determinado, pues que sin esto no seria conciencia.

[94.] Esta observacion destruye por su base el sistema que pretende incomunicar el órden ideal con el real. Por ella se ve que la experiencia es no solo posible, sino absolutamente necesaria en todo ser pensante; pues que la conciencia es ya de suyo una experiencia, y la mas clara y segura de las experiencias. Luego las verdades del

órden ideal se enlazan indispensablemente con las del real: suponer posible su incomunicacion es desconocer un hecho fundamental de las ciencias ideológicas y psicológicas: la conciencia.

[95.] Para evidenciar la verdad y exactitud de la doctrina que precede, supongamos á un hombre ó mas bien á un espíritu humano, que ignorase absolutamente la existencia de un mundo externo, la de todo cuerpo, y hasta la de todo espíritu; que no supiese nada sobre su orígen ni sobre su destino, pero que al propio tiempo ejerciera su actividad intelectual, pues que sin esto, seria como una cosa muerta que no ofreceria campo á la observacion. Suponiendo que tiene las ideas generales, como de ser y no ser, de substancia y accidente, de absoluto y condicional, de necesario y contingente etc., es claro que las podrá combinar de diferentes maneras, y llegar á los mismos resultados puramente ideales, á que llegamos nosotros. Este es el supuesto mas favorable á una serie de conocimientos abstractos, independiente de la experiencia: no obstante, ni aun en este caso, las verdades conocidas quedarian limitadas al órden puramente ideal, y seria imposible que no descendiesen al real, si no se despojase al ser pensante de toda conciencia de sí propio.

En efecto: por lo mismo que se supone un ser que piensa, se supone un ser que puede decirse á sí mismo: «yo pienso.» Este acto es eminentemente experimental, y basta su reunion con las verdades generales en una conciencia comun, para que el ser aislado pueda salir de sí mismo creándose una ciencia positiva, por la cual pase del mundo de las ideas al mundo de los hechos. La instabilidad de sus pensamientos y la permanencia del ser que los experimenta, le ofrecerán un caso práctico, en que se particularicen las ideas generales de substancia y accidente; la aparicion y desaparicion sucesiva de sus propios conceptos, le manifestará realizadas las ideas de ser y de no ser; el recuerdo del tiempo en que comenzaron sus operaciones, mas allá del cual no se extiende la memoria de su existencia, le hará conocer la contingencia de su ser propio; cuyo hecho combinado con los principios generales que expresan las

relaciones entre los seres contingentes y los necesarios, le sugerirá el pensamiento de que debe haber otro que le haya comunicado la existencia.

CAPÍTULO XV.

ACLARACIONES SOBRE EL VALOR DE LOS CONCEPTOS GENERALES.

[96.] Las ideas que un espíritu aislado se formase de los seres distintos de él, por mas vagas que fuesen, no lo serian hasta el punto de no referirse á una cosa real; el espíritu podria no conocer la naturaleza de esta realidad, pero sabria de cierto que existe. Un ciego de nacimiento no se forma idea clara de los colores, ni de la sensacion de ver; pero, ¿ignora por esto que la sensacion existe, y que las palabras, color, ver, y otras que se refieren á la vista tienen un objeto positivo y determinado? Nó por cierto. El ciego no sabe en qué consisten esas cosas de que oye hablar; pero sabe que son algo; los conceptos que á ellas se refieren, pueden llamarse imperfectos, mas nó vanos; las palabras con que los expresa, tienen para él una significacion incompleta, pero positiva.

[97.] Hay mucha diferencia entre los conceptos incompletos y los indeterminados: los primeros pueden referirse á una cosa positiva, aunque conocida imperfectamente; los segundos encierran tan solo una relacion de ideas que nada significa en el órden de los hechos. Hagamos palpable esta diferencia ampliando el ejemplo del párrafo anterior.

Un ciego de nacimiento no tiene intuicion de los colores, ni de nada que se refiera al sentido de la vista, pero está seguro de que existen unos hechos externos, que corresponden á una afeccion interna que

se llama *ver*. Su idea es incompleta, pero encierra un objeto determinado. La existencia de este, le es atestiguada por la palabra de los que poseen el sentido de la vista: no sabe lo que es, pero sabe que es; ó hablando en otros términos, no conoce la esencia, pero sí la existencia. Supongamos ahora, que se trata de la posibilidad de un órden de sensaciones diferentes de las nuestras, y que no se parezcan en nada á ninguna de las que nosotros experimentamos: el concepto que se refiera á las nuevas sensaciones, no solo será incompleto, sino que no tendrá relacion con ningun objeto real. La idea general de afeccion de un ser sensitivo, hé aquí todo lo que habrá en nuestro espíritu; pero sin saber nada sobre su existencia, y con meras conjeturas sobre las condiciones de su posibilidad. Este ejemplo aclara mi idea: en el ciego de nacimiento que oye hablar de lo perteneciente al sentido de la vista, hallamos un concepto incompleto, pero al cual corresponde la existencia de una serie de hechos, conocida por su espíritu; pero en nosotros, pensando en una especie de sensaciones diferentes de las nuestras, encontramos conceptos, que tienen un objeto general, de cuya realizacion nada sabemos.

[98.] Hé aquí explicado cómo nuestro espíritu, sin tener intuicion de una cosa, puede sin embargo conocerla, y estar completamente cierto de su existencia; hé aquí demostrado que los conceptos, aunque no se refieran á una intuicion sensible, pueden tener un valor, no solo en el órden de las ideas, sino tambien en el de los hechos.

[99.] Para probar la esterilidad de los conceptos fuera de la intuicion sensible, aduce Kant una razon y es, que nosotros no podemos definir las categorías y los principios que de ellas emanan, sin referirnos á los objetos de la sensibilidad. Esto no prueba nada: porque en primer lugar, la imposibilidad de una definicion, no siempre procede de que el concepto que se ha de definir esté vacío; sino que muchas veces dimana de que el concepto es simple, y por tanto no es susceptible de una descomposicion en partes, que se

puedan expresar con palabras. ¿Cómo se define la idea de *ser*? En todo cuanto se diga para definir, entrará lo definido: las palabras, cosa, realidad, existencia, todas significan *ser*.

Como la intuicion sensible es la base de nuestras relaciones con el mundo externo, y por consiguiente, con nuestros semejantes, natural es que al proponernos expresar un concepto cualquiera echemos mano de aplicaciones sensibles: pero de esto no se infiere, que independientemente de ellas, no haya en nuestro espíritu una verdad real, contenida en el concepto que deseamos explicar.

[100.] Esta capacidad de conocer los objetos bajo ideas generales, es una de las propiedades características de nuestro espíritu; y en nuestra debilidad para penetrar en la esencia de las cosas, es un auxiliar indispensable para que podamos pensar. En el curso mismo de los negocios ordinarios de la vida, nos acontece necesitar conocimientos de la existencia de una cosa, y de alguno de sus atributos, sin que nos sea preciso tener de ella un conocimiento perfecto. Para estos casos nos sirven las ideas generales, que ayudadas por algun dato de la experiencia, nos ponen en comunicacion mediata con el objeto que no se presenta á nuestra intuicion. ¿Por qué no podrá verificarse lo mismo, con respecto á los seres insensibles, y que solo son objeto de intuiciones intelectuales? No alcanzo lo que se puede contestar á estas reflexiones, que á mas de tener en su apoyo la observacion de los fenómenos internos, están confirmadas por el sentido comun.

CAPÍTULO XVI.

VALOR DE LOS PRINCIPIOS, INDEPENDIENTEMENTE DE LA INTUICION SENSIBLE.

[101.] El principio de contradiccion, condicion indispensable de toda certeza, de toda verdad, y sin el cual, así el mundo externo como la inteligencia, se reducen á un caos, nos ofrece un ejemplo del valor intrínseco de los conceptos intelectuales puros, independientemente de la intuicion sensible.

Al afirmarse la posibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, ó bien la exclusion del no ser por el ser, no se une al concepto de ser ninguna idea determinada; y por tanto se prescinde absolutamente de toda intuicion sensible. Sea cual fuere el objeto, sea cual fuere su naturaleza y las relaciones de su existencia; corpóreo ó incorpóreo, compuesto ó simple, accidente ó substancia, contingente ó necesario, finito ó infinito, siempre se verifica que el ser excluye al no ser, y el no ser al ser, siempre se verifica la absoluta incompatibilidad de estos dos extremos; por manera que la afirmacion del uno es siempre, en todos casos, en todas las suposiciones imaginables, la negacion del otro.

Ahora bien: limitar el valor de estos conceptos á la intuicion sensible, seria destruir el principio de contradiccion. La limitacion del principio equivale á su nulidad. Su universalidad absoluta se liga á su necesidad absoluta: si se le restringe, se le hace contingente; porque si suponemos que el principio de contradiccion puede faltar en un caso, nos falta para todos. Admitir la posibilidad de un absurdo es negar su absurdidad: si la contradiccion del ser y del no ser no existe en todos los supuestos, no existe en ninguno.

[102.] La dificultad está en saber cómo se puede hacer tránsito del principio de contradiccion á las verdades reales; porque no afirmándose en él nada determinado, y sí únicamente la repugnancia del sí al nó y del nó al sí, tendremos que será imposible afirmar ninguno de estos extremos no negando al otro y viceversa; y como por otra parte, esto es imposible limitándonos al solo principio de contradiccion, que nada encierra sino la relacion mas general entre las dos ideas mas generales, se infiere que él por sí solo, es completamente estéril para conducirnos á ningun resultado positivo.

Todo esto es mucha verdad; pero no se opone en nada á lo dicho sobre el valor intrínseco de los conceptos generales.

Ya llevo observado que las verdades del órden puramente ideal solo tienen un valor hipotético, y que para producir una ciencia positiva, necesitan hechos á que puedan aplicarse; pero he observado tambien, que estos hechos los suministra la experiencia; y que todo ser pensante posee cuando menos uno, que es la conciencia de sí propio. Luego todo ser pensante hará un uso positivo del principio de contradiccion, supuesto que hallará en su propia conciencia hechos á los cuales le podrá aplicar.

[103.] Aun admitiendo la suposicion de que en nuestro espíritu no hay mas intuicion que la sensible, no se inferiria que los principios generales y muy particularmente el de contradiccion, no pudiesen tener un valor positivo; porque si suponemos que estos principios combinados con las intuiciones sensibles producen un conocimiento de que hay otros seres fuera del órden de la sensibilidad, resultará que estos, sin sernos dados en intuicion inmediata, serán realmente conocidos. Esto es lo que se verifica cuando el espíritu humano se eleva por discurso al conocimiento de lo no sensible. De una parte, los datos suministrados por la experiencia, y de otra, las verdades generales y necesarias, forman un enlace constitutivo de una ciencia positiva, la cual nos guia con entera seguridad al conocimiento de objetos no sometidos á experiencia inmediata.

Esta teoría es tan clara, tan evidente, tan fundada en la conciencia de nuestros propios actos, tan acorde con cuanto observamos en los procedimientos del espíritu humano, que causa extraña sorpresa el encontrarse con filósofos cuyas erróneas doctrinas obliguen á defenderla y explanarla.

[104.] El tránsito de lo conocido á lo desconocido es un proceder característico de nuestro entendimiento; y este tránsito es imposible si se niega la realidad de todo conocimiento que no se refiera á una intuicion. Lo que se nos presenta de este último modo, nos es dado,

está presente á nuestra vista, no necesitamos buscarlo; si pues no hay objeto realmente conocido, sino el que se ofrece en intuicion, el progreso intelectual es imposible; todos los adelantos de nuestro espíritu se reducirán entonces á combinaciones de las formas presentadas por sensibilidad, y aun estas no conducirán á nada, cuando dejen de ser intuitivas, esto es, cuando no se refieran á objetos determinados inmediatamente sentidos. La *Crítica de la razon pura* es la ruina do toda razon; esta se examina á sí propia para suicidarse ó sea para convencerse de que en sí no contiene nada positivo.

Reducidos los principios generales al solo valor relativo á las intuiciones sensibles, la ciencia muere. Lo que hemos demostrado del principio de contradiccion se aplicará *à fortiori* á todos los demás; si este no se salva del naufragio, no puede salvarse ninguno. Entonces, la necesidad entrañada por los principios resulta minada por su basa; nada sabemos sino que hay en nosotros una serie de fenómenos que nos *parecen* necesarios. ¿Cuál es el uso que de ellos podremos hacer, fuera del órden subjetivo? ninguno. Hénos aquí pues en el escepticismo mas completo, condenados á simples apariencias, sin medio para conocer ninguna realidad.

[105.] Nó, no está condenado el espíritu humano á una esterilidad tan desesperante: la razon no es una palabra vana; el raciocinio no es un juego pueril que solo sirva de entretenimiento. En medio de las preocupaciones, de los errores, de los extravíos de la mísera humanidad, descuella esa fuerza, esa actividad admirable, con la cual el espíritu se lanza fuera de sí propio, *conoce* lo que no puede *ver*, y *presiente* un nuevo mundo que ha de *sentir* un dia. La naturaleza está velada á nuestros ojos; arcanos impenetrables nos rodean; encontramos por do quiera sombras que nos encubren la realidad de los objetos; pero al través de esas tinieblas columbramos algunos destellos de luz: no obstante el profundo silencio que reina en el piélago de los seres entre cuyas oleadas nos agitamos, como gotas imperceptibles en la inmensidad del océano, oimos de vez en

cuando voces misteriosas que nos indican el rumbo que debemos seguir para llegar á playas desconocidas.

CAPÍTULO XVII.

RELACIONES DE LA INTUICION CON EL GRADO DEL SER PERCEPTIVO.

[106.] La perfeccion de la inteligencia trae consigo la extension y la claridad de sus intuiciones: cuanto mas perfecta sea, será mas intuitiva. La inteligencia infinita no conoce por discurso, sino por intuicion; no necesita buscar los objetos, los contempla delante de sí: con intuicion de identidad, en lo que toca á su esencia propia; con intuicion de causalidad, en lo relativo á lo que existe ó puede existir fuera de ella. Los demás espíritus tienen la intuicion tanto mas perfecta, cuanto mas elevado es el órden á que pertenecen; por manera que el conocimiento por conceptos indica una imperfeccion de la inteligencia.

[107.] Segun el lugar que ocupa un ser en la escala del universo, serán sus relaciones con los demás seres. Dios, ser infinito, y causa de todo lo que existe ó puede existir, tiene íntimas é inmediatas relaciones con todo el universo, no solo considerado en su conjunto, sino tambien en sus mas pequeños pormenores. Por esta razon, existe en Dios una representacion perfectísima de todos los seres, no solo tomados en su generalidad, sino tambien en sus últimas diferencias.

El Ser causa de todo, no conoce los objetos por conceptos vagos, por medio de representaciones que solo le ofrezcan lo que los seres encierran de comun; sino que habiendo causado hasta sus mas pequeñas diferencias, es preciso que estas se presenten á sus ojos

con perfecta claridad. Su conocimiento se funda en una realidad infinita que es él mismo; su entendimiento no divaga fluctuante por un mundo ideal é hipotético, sino que fijo con clarísima intuicion en la realidad infinita, ve todo lo que es el ser infinito y todo lo que puede producir con su actividad infinita. Para Dios no hay experiencia procedente de afuera; porque nada puede influir sobre él; toda su experiencia consiste en el conocimiento y amor de sí mismo.

[108.] Los seres criados, que ocupan un lugar determinado en la escala del universo, no se refieren á este sino bajo ciertos aspectos: sus relaciones con los demás están reducidas a un punto de vista, al cual se subordinan sus facultades perceptivas. La representacion que en sí contienen, debe ser proporcionada al conocimiento que ha de producir; de donde resulta que cada ser inteligente tendrá su representacion adaptada á las funciones que ha de ejercer en el universo. Si el ser no pertenece al órden de las inteligencias, sus facultades perceptivas se limitarán á las intuiciones sensibles, en la medida que le corresponde segun el lugar á que está destinado.

[109.] Ya hemos visto que las facultades intelectuales se fecundan con las ideas generales, y la intuicion de objetos determinados; de lo que se infiere que toda inteligencia ha menester intuiciones, si su conocimiento no se ha de limitar á un órden puramente hipotético.

Al espíritu humano, destinado á la union con el cuerpo, y á estar en continua comunicacion con el universo corpóreo, le ha sido dada la intuicion sensible, como base de sus relaciones con los cuerpos. Lo propio les sucede á los brutos: debiendo estar en continuas relaciones con el mundo corpóreo, les ha sido dada tambien la intuicion sensible. Pero limitados á las funciones de la vida animal, carecen de intuiciones superiores á la esfera de la sensibilidad, y no poseen la fuerza necesaria para convertir las representaciones sensibles en objeto de combinaciones intelectuales.

[110.] Al pasar del bruto al hombre se da un salto inmenso en la

escala de los seres. Como toda inteligencia tiene conciencia de sí propia, y puede fijar su atencion sobre sus actos, el espíritu humano conoce los suyos intuitivamente, y por tanto encuentra en sí mismo una intuicion superior á la sensible. A mas de dichas intuiciones, nos ha sido dada la fuerza discursiva, por medio de la cual construimos representaciones con las que llegamos al conocimiento de los objetos, que no se ofrecen inmediatamente á nuestra percepcion.

Así, partiendo de los datos que nos suministra la experiencia externa é interna, y auxiliados con las ideas generales que encierran las condiciones primitivas de toda inteligencia y de todo ser, podemos penetrar en el mundo de la realidad, conociendo, aunque imperfectamente, el conjunto de seres que constituyen el universo, y la causa infinita que los ha criado á todos.

CAPÍTULO XVIII.

ASPIRACIONES DEL ALMA HUMANA.

[111.] La atenta observacion de los fenómenos internos nos enseña que el alma humana tiene aspiraciones que van mucho mas lejos de lo que posee en la actualidad. No satisfecha con los objetos que se le dan en intuicion inmediata, se lanza en busca de otros de un órden superior; y en los mismos que se le ofrecen inmediatamente, no se contenta con el aspecto bajo el cual se le *aparecen*, quiere saber lo que *son*.

Lo puramente individual no satisface al espíritu. Enclavado en un punto de la escala inmensa de los seres, no se limita á percibir los que tiene en su alrededor y que forman como la atmósfera en que debe vivir; aspira al conocimiento de los que le preceden y le siguen, quiere conocer el conjunto, descubrir la ley de donde resulta la

inefable armonía que preside á la creacion. Sus goces mas puros los encuentra en salir de la esfera en que le tiene encerrado la limitacion de sus facultades: su actividad es mayor que sus fuerzas; sus deseos son superiores á su ser.

[112.] El fenómeno que notamos en la inteligencia, lo descubrimos tambien en el sentimiento y en la voluntad. Para satisfacer sus necesidades y atender á la conservacion del individuo y de la especie, tiene el hombre sensaciones y sentimientos que se dirigen á objetos determinados; pero al lado de esas afecciones, limitadas á la esfera en que se halla circunscrito, experimenta sentimientos mas elevados que le arrojan fuera de su órbita, y que por decirlo así, absorben su individualidad en el piélago de lo infinito.

Cuando el hombre se pone en contacto con la naturaleza en sí misma, despojada de todas las condiciones que la refieren á individuos; experimenta un sentimiento indefinible, una especie de presentimiento de lo infinito. Sentaos á la orilla del mar en una playa solitaria; escuchad el sordo mujido de las olas que se estrellan bajo vuestros piés, ó el silbido de los vientos que las agitan; con la vista fija en aquella inmensidad mirad la línea azulada que une la bóveda del cielo con las aguas del océano; colocaos en una vasta y desierta llanura ó en el corazon de un bosque de árboles seculares; en el silencio de la noche contemplad el firmamento sembrado de astros que siguen tranquilamente su carrera, como la siguieron muchos siglos antes, como la seguirán siglos despues; sin esfuerzo, sin trabajo de ninguna clase, abandonaos á los movimientos espontáneos de vuestra alma, y veréis como brotan en ella sentimientos que la conmueven hondamente, que la levantan sobre sí misma, y como que la absorben en la inmensidad. Su individualidad desaparece á sus propios ojos; siente la armonía que preside al conjunto inmenso de que forma una pequeñísima parte: en aquellos momentos solemnes, es cuando el genio canta inspirado las grandezas de la creacion, y levanta una punta del velo que cubre á los ojos de los mortales el esplendente solio del supremo Hacedor.

[113.] Aquel sentimiento grave, profundo, calmoso, que se apodera de nosotros en ocasiones semejantes, nada tiene de relativo á objetos individuales: es una expansion del alma que se abre al contacto de la naturaleza, como la flor de la mañana á los rayos del sol; es una atraccion divina con que el Autor de todo lo criado nos levanta de este monton de polvo en que nos arrastramos por breves días. Así se armonizan el entendimiento y el corazon; así este presiente lo que aquel conoce; así se nos avisa por diferentes caminos que no creamos limitado el ejercicio de nuestras facultades á la estrecha órbita que se nos ha concedido sobre la tierra: guardémonos de helar el corazon con el frio de la insensibilidad, y de apagar la antorcha del entendimiento con el desolante soplo del escepticismo.

CAPÍTULO XIX.

ELEMENTOS Y VARIEDAD DE CARACTÉRES DE LA REPRESENTACION SENSIBLE.

[114.] Examinemos ahora cuáles son los elementos primitivos de las combinaciones de nuestro espíritu, empezando por los sensibles. En todo acto de sensibilidad representativa, entra la extension: sin ella nada se nos representa, y las sensaciones se reducen á meras afecciones del alma, sin relacion á ningun objeto.

[115.] La extension por sí sola, prescindiendo de su limitabilidad, no se presta á ninguna combinacion: solo ofrece una representacion vaga, indefinida, inmensa, de la cual nada resulta distinto de ella misma. Pero si con la extension se combina la limitabilidad, resulta la figurabilidad, es decir el campo infinito por el cual se explaya la ciencia geométrica.

[116.] *Extension, limitable*, hé aquí los dos elementos de la intuicion

sensible. Estos elementos pueden ofrecérsenos de dos maneras: ó bien ligados á sensaciones que nos presentan objetos determinados; ó bien como producciones de nuestra actividad interna. Si miro el disco de la luna, tengo una intuicion de la primera clase; y si queriendo considerar las propiedades de un círculo, produzco su representacion en mi interior, esta será de la segunda clase.

[117.] Esa actividad interior, con que producimos á nuestra voluntad y capricho, un número indefinido de representaciones, con indefinida variedad de formas, es un fenómeno importante en que conviene fijar la atencion. Él nos manifiesta que la actividad productiva no está limitada al órden intelectual puro, pues que la vemos en él sensible; y nó como quiera, sino desplegada en una escala infinita. Una recta podemos prolongarla hasta lo infinito; á su lado en un mismo plano, podemos tirar otras infinitas; la variedad de ángulos en que podemos considerar la posicion de varias rectas, se extiende hasta lo infinito: de suerte que con solas líneas rectas, la actividad productiva en el órden de la sensibilidad no conoce ningun límite. Si apartándonos de la direccion recta nos fijamos en las curvas, sus combinaciones en tamaño, en naturaleza, en respectiva posicion, en relaciones con ejes determinados, son tambien infinitas: de suerte que sin salir del órden sensible, encontramos en nosotros una fuerza productiva de infinitas representaciones, no habiendo menester otros elementos que la extension terminable ó figurable.

[118.] La facultad representativa sensible se desenvuelve unas veces por la presencia de un objeto; otras, espontáneamente, sin ninguna dependencia de la voluntad; y otras por fin, á consecuencia de un acto libre. No es de este lugar el exámen del modo con que el fenómeno de la representacion está ligado con las afecciones de los órganos corpóreos; por ahora, solo me propongo consignar y explicar los hechos en la esfera ideológica, prescindiendo absolutamente de su aspecto fisiológico.

Entre las representaciones sensibles arriba clasificadas, y que podríamos llamar *pasivas, espontáneas* y *libres*, hay diferencias

notables que conviene observar.

[119.] La representacion pasiva es dada al alma, independientemente de su actividad. Al estar en presencia de un objeto, con los ojos abiertos nos es imposible no verle: y aun el no verle de cierta manera, en no alterando el punto de vista ú otras condiciones de la vision. Por esta causa, parece que en el ejercicio de sus sentidos el alma está puramente pasiva; pues que sus representaciones dependen necesariamente de las condiciones á que están sujetos sus órganos corpóreos en relacion con los objetos.

[120.] La representacion espontánea, ó sea la facultad productiva de representaciones sensibles obrando independientemente de los objetos externos y de la voluntad, parece tambien tener algo de pasiva, y que su ejercicio depende de las afecciones orgánicas. Así parece indicarlo el que estas representaciones suelen existir sin ningun órden, ó á lo mas, con el que han tenido en otro tiempo, si son recuerdos de sensaciones anteriores. Nótase tambien que algunas veces se nos ofrecen estas representaciones, no obstante los esfuerzos de la voluntad por disiparlas y olvidarlas; algunas son tan tenaces, que triunfan por mucho tiempo de toda la resistencia del libre albedrío.

Este fenómeno no es fácil explicarlo, sino apelando á causas orgánicas que en determinadas ocasiones, producen en el alma el mismo efecto que las impresiones de los sentidos externos. Lo cierto es que en algunos casos la representacion interna llega á tal punto de viveza, que el sujeto la confunde con las impresiones de los sentidos; lo que tampoco puede explicarse sino diciendo que la afeccion orgánica interior ha llegado á ser tan fuerte, que ha equivalido á la que hubiera podido causar la impresion de un objeto obrando sobre el órgano externo.

[121.] En esa produccion espontánea es de notar, que las representaciones no siempre corresponden á otras recibidas anteriormente; sino que se descubre en ellas una fuerza de

combinacion de donde resultan objetos imaginarios enteramente nuevos. Esta combinacion á veces se ejerce de una manera completamente ciega; en cuyo caso solo resultan productos extravagantes; pero otras veces la actividad, sometida á ciertas condiciones independientemente del libre albedrío, produce objetos artísticos bellos ó sublimes.

El genio no es otra cosa que la espontaneidad de la imaginacion y del sentimiento, que se desenvuelven con subordinacion á las condiciones de lo bello. Los artistas no dotados de genio, no carecen de fuerza de voluntad para producir las obras del genio; tampoco están destituidos de imaginacion para reproducir el objeto bello cuando se les ha presentado; no les faltan discernimiento y gusto para distinguir y admirar los objetos bellos, ni ignoran las reglas del arte, y cuanto se puede decir en explicacion del carácter de la belleza; lo que les falta es la espontaneidad instintivamente bella; esa espontaneidad que se desenvuelve misteriosamente en los mas recónditos senos del alma, que lejos de estar pendiente de la libre voluntad de su posesor, le dirige y le señorea, persiguiéndole en el sueño como en la vigilia, en la diversion como en las ocupaciones, y que consume frecuentemente la existencia del hombre privilegiado, cual un fuego violento rompe las paredes del frágil vaso en que se le encierra.

[122.] La produccion libre se verifica cuando las representaciones se nos ofrecen por imperio de nuestra voluntad, y bajo las condiciones que esta prescribe, lo que sucede en las construcciones del arte, y en las combinaciones de figuras que sirven de objeto á la ciencia geométrica.

[123.] Esta construccion *à priori*, no puede referirse á un tipo existente en nuestra imaginacion; porque en tal caso, como este tipo seria la misma representacion sensible, no habria necesidad de construirla. ¿Cómo es posible, pues, que se construya una representacion de la cual no tenemos imágen? no basta el que poseamos los elementos, es decir, la extension figurable, pues que

con estos se pueden construir infinitas figuras; luego se necesita algo que pueda servir de norma para que resulte la representacion deseada.

Para la inteligencia de esto conviene observar que las intuiciones sensibles están ligadas á conceptos generales, con cuyo auxilio se pueden reconstruir. Aunque en la actualidad no se me ofrezca la representacion sensible de una figura cualquiera, por ejemplo, un hexágono regular, me basta el concepto formado de las ideas, *línea, seis, é igualdad de ángulos*, para que pueda producir en mi interior la representacion sensible del hexágono, y construirla en lo interior si lo necesito. Por donde se echa de ver que la actividad libre productiva de representaciones sensibles determinadas, se funda en conceptos generales que aunque independientes de la sensibilidad, se refieren á ella de un modo indeterminado. De esto resulta tambien que el entendimiento puede concebirlo sensible indeterminadamente, conservando las condiciones á que están sujetos en sus respectivos casos los elementos suministrados por la sensibilidad, sin que el acto intelectual se refiera á ninguna intuicion determinada.

[124.] Analizando el objeto de estos conceptos generales, referidos á la intuicion sensible, considerada tambien en general, parece que en ellos el entendimiento se ocupa de cosas que no se le ofrecen distintamente, y que solo tiene vinculadas en algunos signos; con la seguridad empero de que le es posible desenvolver lo que en estos se encierra, y contemplarlo con entera claridad.

CAPÍTULO XX.

SI HAY REPRESENTACIONES INTERMEDIAS ENTRE LA INTUICION SENSIBLE Y EL ACTO

[125.] Ocurre aquí la cuestion de si es necesario que el entendimiento, para recibir las relaciones geométricas ofrecidas en la intuicion sensible, posea algunas representaciones intermedias que le pongan en contacto con el órden sensible (V. cap. VI). A primera vista parece que en efecto hay la indicada necesidad; puesto que siendo el entendimiento una facultad no sensitiva, no pueden ser su objeto inmediato los elementos sensibles. Pero bien examinada la materia, parece mas probable que no hay necesidad de ningun intermedio; excepto un signo que sirva de enlace á los elementos sensibles, y con cuyo auxilio se encuentre el punto donde se han de reunir, y las condiciones á que se han de sujetar. Como este signo será una palabra, ú otra cosa cualquiera, capaz de ser representada sensiblemente, su mediacion tampoco resolveria la dificultad; pues que siempre quedaria la cuestion de cómo el entendimiento se pone en comunicacion con el signo sensible.

La dificultad propuesta dimana de que se consideran las facultades del alma, no solo como distintas, sino tambien como separadas, ejerciendo cada cual sus funciones en una esfera propia, exclusiva, enteramente aislada de la esfera de las demás. Este modo de considerar las facultades del alma, aunque favorable á la clasificacion de las operaciones, no está de acuerdo con la enseñanza de la experiencia.

No puede negarse que observamos en nuestro interior afecciones, operaciones muy diferentes entre sí, que nacen de distintos objetos, y producen resultados tambien muy diferentes; esto induce á establecer distincion de facultades, y á separar en cierto modo sus funciones, para que no se mezclen y confundan. Pero tampoco cabe duda en que todas las operaciones y afecciones del alma, se ligan en un centro comun, como lo atestigua la conciencia. Sea lo que fuere de la distincion de las facultades entre sí, lo cierto es que la conciencia nos atestigua que es uno mismo el ser que piensa, el que

siente, el que quiere, el que hace ó el que padece; lo cierto es que esa misma conciencia nos atestigua la íntima comunicacion en que se hallan todas las operaciones del alma. Instantáneamente reflexionamos sobre la impresion sentida, instantáneamente experimentamos una sensacion agradable ó ingrata á consecuencia de una reflexion que nos ocurre; pensamos sobre la voluntad; queremos ó rechazamos el objeto del pensamiento; hay dentro de nosotros un hervidero, por decirlo así, de fenómenos de diferentes clases, que se enlazan, se modifican, se producen, se reproducen, influyendo recíprocamente los unos sobre los otros en comunicacion incesante. De todos tenemos conciencia, todos se hallan en un campo comun, en ese *yo*, que los experimenta. ¿Qué necesidad hay pues, de fingir seres intermedios para poner en comunicacion las facultades del alma? ¿por qué esta con su actividad llamada entendimiento, no podrá ocuparse inmediatamente de las afecciones y representaciones sensibles, y de cuanto halla en su conciencia? Supuesto que esa conciencia, en su indivisible unidad, comprende toda la variedad de los fenómenos internos, no alcanzo por qué la actividad intelectual del alma no podria referirse á todo cuanto ella encierra de activo ó de receptivo; sin que sea necesario fingir especies que sirvan como de correos para comunicar á unas facultades lo que está sucediendo en las otras.

[126.] El *entendimiento agente* de los aristotélicos, admisible en buena filosofía en cuanto significa una actividad del alma aplicada á las representaciones sensibles, no lo parece tanto, si se le supone productor de nuevas representaciones distintas del acto mismo intelectual. El entender es todo actividad; la receptividad del alma no tiene en ello mas parte que el proporcionar los materiales: los conceptos elaborados en presencia de dichos materiales no parecen ser otra cosa que el ejercicio de esa misma actividad, sujeta de una parte á las condiciones entrañadas por la cosa entendida, y subordinada por otro lado á las condiciones generales de toda inteligencia.

[127.] No quiero decir que el acto intelectual no se refiera á ningun objeto: reemplazo la idea por otros actos del alma, ó por afecciones ó representaciones de cualquiera clase, sean activas ó pasivas. Ahora, si se me pregunta, por ejemplo, cuál es el objeto inmediato del acto intelectual perceptivo de una intuicion sensible determinada, diré que es esta misma intuicion. Si se insiste en la dificultad de explicar la union de cosas tan diferentes, replicaré 1.º que esta union existe en la unidad de la conciencia, como el sentido íntimo lo atestigua; 2.º que la misma dificultad objetada, milita contra los que pretenden que el entendimiento elabora una especie inteligible, sacándola de la misma intuicion sensible; pudiéndose preguntarles cómo el entendimiento, para elaborar su especie inteligible, se pone en contacto con dicha intuicion. Si este contacto inmediato es imposible en un caso, lo será tambien en otro; y si admiten la posibilidad para el suyo, no podrán negarla para el nuestro.

Cuando el entendimiento no se refiera á ninguna intuicion determinada, y sí únicamente á intuiciones sensibles en general, su objeto inmediato es la posibilidad de ellas tambien en general, con sujecion á las condiciones del objeto, considerado en general, y á las de toda inteligencia: entre las cuales figura como la primera, el principio de contradiccion.

CAPÍTULO XXI.

IDEAS INDETERMINADAS Y DETERMINADAS.

[128.] A mas de los actos intelectuales que se refieren á objetos sensibles en general, debemos admitir otros, so pena de caer en el sensualismo, limitando el entendimiento á la percepcion y combinacion de los objetos que le ofrece la sensibilidad. En este

caso ¿cuál es el objeto del acto intelectual? Hé aquí una cuestion tan difícil como interesante.

[129.] El entendimiento puro puede ejercer sus funciones por ideas determinadas ó indeterminadas: esto es, por ideas que encierren algo determinado, realizable en un ser que se ofrece, ó puede ofrecerse á nuestra percepcion; ó por ideas que representen relaciones generales, sin aplicacion á ningun objeto. Es preciso no confundir las ideas generales con las indeterminadas, ni las particulares con las determinadas. Toda idea indeterminada es general: pero nó viceversa; la idea de *ser*, es general é indeterminada; la idea de inteligencia, es general, pero determinada. La idea particular se refiere á un individuo; la determinada, á una propiedad; y no deja de ser determinada por prescindirse en ella de toda relacion á un individuo existente. Esta distincion da lugar á consideraciones de la mayor trascendencia.

[130.] Parece que el principal objeto del entendimiento, cuando procede por conceptos indeterminados, es el *ser*, en su mayor universalidad. Esta es la idea matriz, fundamental, en cuyo alrededor se agolpan y ordenan todas las otras. De la idea del ser brota el principio de contradiccion con sus infinitas aplicaciones á toda clase de objetos; de ella dimanan tambien las de substancia y accidente, de causa y efecto, de necesario y contingente, y cuantas se encierran en la ciencia ontológica, que por esta razon se ha llamado ontología, ó ciencia del ente.

[131.] En estos conocimientos, que expresan las relaciones generales de todos los seres, no se contiene nada característico, mientras no salen de su esfera puramente metafísica, y no descienden al campo de la realidad.

Para que podamos concebir un ser real, es necesario que se nos presente con alguna propiedad. Ser y no ser, substancia y accidente, causa y efecto, son ideas sumamente fecundas, cuando se las combina con alguna cosa positiva; pero tomadas en general, sin

añadirles nada que las determine, no nos presentan un objeto existente ni aun posible.

[132.] *Ser*, ¿qué nos ofrece esta idea? la de una *cosa* en abstracto; pero si queremos concebir que esta cosa existe, ó es posible, necesitamos pensar que esta cosa es algo con propiedades características. Tan pronto como se nos habla de una cosa que existe, buscamos instintivamente qué es, cuál es su naturaleza. Dios es el ser por esencia, es el mismo ser infinito; pero nada representaria á nuestro espíritu, si no lo concibiéramos no solo como ser, sino tambien como ser inteligente, activo, libre, y con las demás perfecciones de su esencia infinita.

[133.] La idea de substancia nos ofrece la de un ser permanente, que no está inherente á otro, á manera de modificacion. Esta idea, tomada en su generalidad, sin mas determinacion que la que añade á la idea de ser, la de subsistente, tampoco nos ofrece nada real, ni realizable. Para que una substancia exista, ó sea posible, no basta la permanencia en general, la subsistencia por sí misma, la no inherencia á un sujeto; es preciso además alguna nota característica, algun atributo; como corpóreo, inteligente, libre, ú otro cualquiera, que determine la idea general de substancia.

[134.] Lo propio se puede decir de la idea de causa ó actividad productora. Una cosa activa en general nada nos ofrece real ni posible. Para concebir una actividad existente, necesitamos referirnos á una actividad determinada: no nos basta la idea de hacer ó poder hacer, en general; es preciso que nos representemos la accion ejerciéndose de tal ó cual modo, refiriéndose á objetos determinados, produciendo, nó seres en general, sino seres con sus atributos característicos. Es verdad que no necesitamos saber cuáles son esos atributos; pero sí necesitamos saber que existen con sus determinaciones. La causa mas universal que concebimos, es la primera, la infinita, Dios: sin embargo no la concebimos como causa en abstracto, ateniéndonos á la simple idea de actividad productiva; sino que añadimos á la idea general de causa, las de inteligencia y

voluntad libre. Cuando decimos que Dios es omnipotente extendemos su poder á una esfera infinita: no conocemos los atributos característicos de todos los seres que pueden ser criados por aquella actividad infinita; pero estamos seguros de que todo ser existente ó posible, tiene una naturaleza determinada; y no concebimos que pueda ser producido un ser, que no sea mas que ser, sin ninguna determinacion.

[135.] Esta determinacion, indispensable para concebir la existencia ó la posibilidad de un ser, no la encontramos en las ideas indeterminadas, y necesitamos tomarla de la experiencia; por cuya razon, si nuestro entendimiento estuviese limitado á la combinacion de las relaciones que se le ofrecen en los conceptos indeterminados, se hallaria condenado á una ciencia completamente estéril.

Ya hemos visto (Cap. XIV) que la absoluta incomunicacion del órden ideal con el real, es imposible, en no destituyendo al ser inteligente de toda conciencia de sí propio; pero es preciso no contentarnos con saber que existe semejante comunicacion, procurando averiguar, en qué puntos se verifica, y hasta dónde se extiende.

[136.] Antes de pasar á dicha investigacion, quiero hacer notar que la doctrina expuesta en este capítulo no debe confundirse con la del capítulo XIV. Allí se manifiesta que las ideas generales por sí solas, tienen un valor puramente hipotético, y que no conducen á nada real, en no combinando con ellas algun dato positivo, suministrado por la experiencia; aquí he probado que las ideas indeterminadas de ser, substancia y causa, por sí solas, no bastan á hacernos concebir nada existente ni aun posible, si no van acompañadas de alguna idea determinada, que dé un carácter á la idea general; allí se daba á las ideas generales un valor hipotético, con respecto á la existencia, aquí se afirma la necesidad de acompañar las ideas indeterminadas, con alguna propiedad que las haga capaces de constituir una esencia, siquiera en el órden posible. Estas son cosas muy diferentes que importa no confundir, para lo cual es necesario no olvidar la

distincion entre las ideas generales y las indeterminadas, y entre las particulares y las determinadas[129].

CAPÍTULO XXII.

LÍMITES DE NUESTRA INTUICION.

[137.] Si podemos señalar los límites del campo de la experiencia, y determinar exactamente cuanto en ellos se encierra, habremos determinado tambien los atributos característicos con que un ser puede presentársenos como existente ó posible.

[138.] Sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad, hé aquí, si no me engaño, todo cuanto se contiene en nuestra experiencia, y hé aquí por qué nos es imposible concebir ningun atributo característico de un ser, fuera de los cuatro indicados. Examinémoslos separadamente y con detencion, puesto que así lo exige la importancia de los resultados que consigo trae el hacer bien este deslinde.

[139.] Sensibilidad pasiva. Por este atributo entiendo la forma bajo la cual se nos presentan los seres que llamamos cuerpos. Como ya llevo explicado en distintos lugares, esa forma se reduce á extension terminada ó figurada.

Que este atributo encierra una verdadera determinacion, no puede negarse: para nosotros nada mas determinado que esos objetos que se presentan á nuestros sentidos, con extension y figura, y demás propiedades anejas á esos atributos fundamentales. El movimiento y la impenetrabilidad, son determinaciones que acompañan á la extension, ó mas bien son relaciones de la misma extension. Para nosotros el movimiento es la alteracion de las situaciones de un cuerpo en el espacio, ó sea la alteracion de las posiciones de la

extension de un cuerpo, con respecto á la extension del espacio. La impenetrabilidad es la recíproca exclusion de dos extensiones: las ideas de sólido y líquido, duro y blando, y otras semejantes, expresan relaciones de la extension de un cuerpo, con respecto á admitir, con mas ó menos resistencia, la extension de otro en un mismo lugar.

Nada importan aquí las cuestiones sobre la naturaleza de la extension; bástanos el que sea para nosotros un objeto determinado, que se nos ofrece en intuicion clarísima. El atributo de la sensibilidad pasiva ha sido considerado siempre como una de las determinaciones mas características; y de aquí es el haber entrado como una clasificacion fundamental en la escala de los seres. Tanto en las escuelas como en el lenguaje comun, son vulgares las divisiones de corpóreo é incorpóreo, material é inmaterial, sensible é insensible; y es fácil notar que las palabras corpóreo, material, sensible, aunque no enteramente sinónimas bajo ciertos aspectos, se las suele tomar como tales, en cuanto expresan una especie de seres que tienen por propiedad característica esas formas bajo las cuales se ofrecen á nuestros sentidos.

[140.] La sensibilidad activa es la facultad de sentir. Esta es para nosotros objeto de experiencia inmediata; pues que la tenemos en nosotros mismos. Con esa presencia clarísima de los actos sensitivos, concebimos muy bien lo que es el sentir en los sujetos distintos de nosotros; aunque no tengamos conciencia de lo que pasa en otro sujeto sensitivo cuando ve, sabemos muy bien lo que es el ver: es en los demás lo que en nosotros: en la conciencia propia, está retratada la ajena. Cuando se nos habla de un ser sensitivo, sabemos muy bien de qué se trata, y nó por medio de una idea vaga, sino determinada perfectamente. Al ofrecerse la cuestion de si son posibles otros sentidos, entonces la idea del ser dotado de ellos, pierde un tanto de su determinacion; nuestro entendimiento no tiene intuicion de lo que aquel seria; discurre sobre la realidad ó la posibilidad por medio de conceptos generales.

[141.] La inteligencia, ó bien la fuerza de concebir y combinar independientemente del órden sensible, es otro dato suministrado por la experiencia propia. Como que este es un hecho de conciencia, no le conocemos por ideas abstractas, sino por intuicion: es el ejercicio de una actividad que sentimos en nosotros, en ese *yo* que somos nosotros mismos; esa actividad está presente para nosotros de un modo tan íntimo, que si alguna dificultad tenemos en percibirla, es á causa de su misma union, de su identidad con el sujeto que la ha de percibir.

La idea de la inteligencia no es para nosotros indeterminada sino intuitiva, puesto que ofrece un objeto dado inmediatamente á nuestra percepcion en el fondo del alma. Cuando hablamos de inteligencia, tenemos fija la vista en lo que pasa dentro de nosotros: la mayor ó menor perfeccion en la escala de los seres inteligentes, la vemos retratada en la gradacion de conocimientos que experimentamos en nosotros; y cuando queremos concebir una inteligencia mucho mayor, agrandamos, perfeccionamos el tipo que hemos encontrado en nosotros; de la propia suerte que para representarnos objetos sensibles mas grandes, mas perfectos, mas hermosos, que los que tenemos á la vista, no salimos de la esfera de la sensibilidad, sino que nos valemos de los mismos elementos que ella nos suministra, agrandándolos y embelleciéndolos para que lleguen al tipo ideal preconcebido en nuestra imaginacion.

[142.] La voluntad, compañera inseparable de la inteligencia, y que no puede existir sin ella, es sin embargo una facultad muy diferente de la misma; porque ofrece á nuestra intuicion una serie de fenómenos muy diversos de los intelectuales. Entender no es querer; se puede entender una cosa sin quererla; con el mismo acto de inteligencia en varios tiempos, ó en distintos sujetos, pueden enlazarse actos de la voluntad, no solo diferentes sino contradictorios: querer y no querer, ó sea inclinacion y aversion.

El conocimiento de esta serie de fenómenos que llamamos actos de voluntad, no es un conocimiento general, sino particular; nó

abstracto, sino intuitivo. ¿Quién necesita abstraer, ni discurrir, para tener conciencia de que quiere ó no quiere, de que ama ó aborrece? Este conocimiento es intuitivo en lo tocante á los actos de nuestra voluntad; y con respecto á la de los demás, aunque no tenemos una intuicion inmediata, conocemos perfectamente lo que pasa en ellos, viéndolo en cierto modo retratado en lo que experimentamos en nosotros. Cuando se nos habla de actos de voluntad ajena ¿tenemos por ventura ninguna dificultad en concebir el objeto de que se trata? ¿necesitamos proceder discursivamente por ideas abstractas? nó por cierto: lo que pasa en los demás, es lo que pasa en nosotros: cuando quieren ó no quieren, experimentan lo mismo que nosotros cuando queremos ó no queremos; la conciencia de nuestra voluntad, es el retrato de todas las demás existentes ó posibles. Concebimos una voluntad mas ó menos perfecta, en la que reune en grado mayor ó menor las perfecciones actuales ó posibles de la nuestra; y al proponernos concebir una voluntad de perfeccion infinita, elevamos á un grado infinito la perfeccion actual ó posible que encontramos en la finita.

[143.] Cuando el sagrado Texto nos dice que el hombre es criado á imágen y semejanza de Dios, nos enseña una verdad sumamente luminosa, no solo bajo el aspecto sobrenatural, sino tambien bajo el puramente filosófico. En nuestra alma, en esa imágen de la inteligencia infinita, hallamos, no solo un caudal de ideas generales para traspasar los límites de la sensibilidad, sino tambien una representacion admirable, en la cual contemplamos como en un espejo, lo que pasa en aquel piélago infinito, que mientras estamos en esta vida no podemos conocer con intuicion inmediata. Esta representacion es imperfecta, es enigmática, pero es una verdadera representacion: en sus pequeñas dimensiones, agrandadas infinitamente, podemos contemplar lo infinito; en sus endebles resplandores, se nos refleja el resplandor infinito. La leve centella que salta del pedernal puede conducirnos á la imaginacion del océano de fuego que descubren los astrónomos en el astro del dia.

CAPÍTULO XXIII.

NECESIDAD ENTRAÑADA POR LAS IDEAS.

[144.] Hay en las ideas, aun en las relativas á hechos contingentes, algo necesario, de donde nace la ciencia; y que por lo mismo, no puede dimanar de la experiencia sola, por multiplicada que la supongamos. La induccion que resultase, se limitaria á un cierto número de hechos; número que, aun admitiéndole tan crecido como podria darle la experiencia de todos los hombres de todos los siglos, distaria infinitamente de la universalidad, que se extiende á todo lo posible.

Además, por poco que reflexionemos sobre la certeza de las verdades íntimamente enlazadas con la experiencia, cuales son las aritméticas y geométricas, desde luego echaremos de ver, que la seguridad con que en ellas estribamos, no se apoya en la induccion, sino que independientemente de todo hecho particular, les damos asenso, considerando su verdad como absolutamente necesaria, aun cuando no pudiéramos comprobarla nunca con la piedra de toque de la experiencia.

[145.] La comprobacion de las ideas por los hechos es imposible en muchos casos; pues que la debilidad de nuestra percepcion y de nuestros sentidos, y lo grosero de los instrumentos que empleamos, nos impiden asegurarnos con toda exactitud de la correspondencia de los hechos con las ideas. A veces, la imposibilidad para hacer esta prueba es absoluta, á causa de que la verdad geométrica supone condiciones que en la práctica no podemos realizar.

[146.] Apliquemos estas observaciones á las mas sencillas verdades de la geometría. No habrá ciertamente quien ponga en duda la solidez de la prueba que se llama de superposicion: es decir, que si dos líneas ó superficies, puesta la una sobre la otra, se confunden exactamente, serán iguales. Esta verdad no puede depender de la

experiencia. 1.º Porque la experiencia está reducida á algunos casos, y la proposicion es general. Decir que uno sirve para todos, es decir que hay un principio general independiente de la experiencia; pues nó de otro modo se podria deducir lo universal de lo particular, sino reconociendo una necesidad intrínseca en aquella verdad. 2.º Porque aun cuando esa experiencia pudiese valer, nos es imposible hacerla exacta; pues la superposicion hecha del modo mas delicado que imaginarse pueda, no llegará jamás á la exactitud geométrica, que no consiente que haya la mas pequeña diferencia en ningun punto.

Es un teorema elemental, el que los tres ángulos de un triángulo equivalen á dos rectos. Esta verdad no puede depender de la experiencia. 1.º Porque de lo particular no se puede deducir lo universal. 2.º Porque toda la delicadeza de los instrumentos para medir los ángulos no llegaria á la exactitud geométrica. 3.º Porque la geometría supone condiciones irrealizables para nosotros en la práctica: las líneas sin grueso, y los vértices de los ángulos, puntos indivisibles.

[147.] Si los principios generales dependiesen de la experiencia, dejarian de serlo, se limitarian á un cierto número de casos. La enunciacion tampoco podria ser absoluta, ni aun para los casos observados; porque seria menester ceñirse á lo observado, es decir, á un poco mas ó menos que jamás llegaria á perfecta exactitud. Así, no podria afirmarse que en todo triángulo los tres ángulos equivalen á dos rectos; se deberia decir; en todos los triángulos sobre los cuales se ha podido hacer la experiencia, se ha observado que los tres ángulos valen dos rectos, á poca diferencia.

Claro es que con esto se destruirian todas las verdades necesarias; y que las matemáticas mismas, no serian mas ciertas que las relaciones de los prácticos de una profesion que nos cuentan lo que han observado en los objetos respectivos.

[148.] Sin verdades necesarias, no hay ciencia; y hasta el conocimiento de las verdades contingentes se haria sumamente

difícil. ¿Cómo recogemos los hechos que nos suministra la observacion, cómo los coordinamos? ¿No es aplicándoles ciertas verdades generales, las de la numeracion por ejemplo? Si pues aun ni de estas tuviésemos completa seguridad, ni de los resultados de la observacion podríamos tenerla.

[149.] La razon humana se destruyo, si se le quita ese fondo de verdades necesarias que constituyen su patrimonio comun. La razon individual no podria dar sino muy cortos pasos; puesto que se hallaria abrumada de continuo con la balumba de la observacion; distraida sin cesar por las comprobaciones á que siempre tendria que recurrir; falta de una luz que le sirviese para todos los objetos; y privada para siempre de reunir los rayos de la ciencia en un centro comun, que le permitiese simplificar.

La razon general dejaria tambien de existir, los hombres no se entenderian; cada cual habria hecho sus experiencias; y como en todas ellas no habria nada necesario, nada que las enlazase entre sí, el conjunto de las observaciones de todos los hombres, no tendria ninguna unidad; serian las ciencias un campo de confusion donde el reinado del órden fuera del todo imposible. Las lenguas no se habrian formado; y aun suponiéndolas formadas no se habrian podido conservar. En todas ellas, no solo en la complicacion de un largo discurso, sino tambien en las enunciaciones mas sencillas, se halla la expresion de un fondo de verdades generales, necesarias, que sirven como de trama para el enlace de las contingentes.

[150.] Preguntar pues si hay verdades necesarias, es preguntar si hay razon individual, si hay razon general; si esto que llamamos razon, y que encontramos en todos los hombres, existe en realidad, ó es una ilusion de la fantasía. Esa razon existe; negarla es negarnos á nosotros mismos; no querer reconocerla, es rechazar el testimonio de la conciencia que nos asegura de ello en el fondo de nuestra alma; es hacer impotentes esfuerzos para destruir una conviccion impuesta irresistiblemente por la naturaleza.

[151.] Y aquí observaré de paso, que esa comunidad de razon entre todos los hombros, de todos los países, de todos los siglos; esa admirable unidad, que se halla en medio de tanta variedad; ese acuerdo fundamental que no destruyen la diversidad y contradiccion de opiniones, es una prueba evidente de que las almas humanas tienen un orígen comun; que el pensamiento no es obra del acaso: que mas arriba de las inteligencias humanas hay otra inteligencia que les sirve de apoyo, que las ilumina, dotándolas desde el primer momento de su existencia, de las facultades que necesitan para percibir, y cerciorarse de lo que perciben. El órden admirable que reina en el mundo material, el concierto, la unidad de plan, que se descubren en él, no son una prueba mas concluyente de la existencia de Dios, que el órden, el concierto, la unidad que nos ofrece la razon en su asentimiento á las verdades necesarias.

Por mi parte confieso ingenuamente, que no encuentro prueba mas sólida, mas concluyente, mas luminosa, de la existencia de Dios, que la que se deduce del mundo de las inteligencias. Ella tiene sobre las demás una ventaja, y consiste en que su punto de partida es el hecho mas inmediato á nosotros, la conciencia de nuestros actos. Es verdad que la prueba mas acomodada á la capacidad del comun de los hombres, es la que se funda en el órden admirable que reina en el universo corpóreo; pero es porque no se han acostumbrado á meditar sobre los objetos insensibles, sobre lo que experimentan dentro de sí propios; y por consiguiente abundan mas de conocimiento directo, que de fuerza de reflexion.

Pregunta el ateo qué medio tenemos para cerciorarnos de la existencia de Dios; y como que exige una aparicion de la divinidad para creer en ella; pues bien, esa aparicion existe, y nó fuera de nosotros, sino dentro de nosotros: y si es perdonable que no la vean los hombres poco reflexivos, no lo es el que no acierten á descubrirla, los que se precian de entendidos en ciencias metafísicas. El sistema de Malebranche, de que el hombre lo ve todo en Dios, es insostenible; pero revela un pensador muy profundo.

CAPÍTULO XXIV.

EXISTENCIA DE LA RAZON UNIVERSAL.

[152.] La verdad general tiene alguna relacion con la particular: porque si la verdad general no ha de ser una vana ilusion, es necesario que esté ligada con un objeto existente ó posible. Todo lo que existe es particular: ni aun el ser posible se concibe, si no se le particulariza por decirlo así, en las regiones de la posibilidad. Dios mismo, ser por esencia, no es un ser en abstracto, es una realidad infinita. En él está particularizada, por decirlo así, la idea general de la plenitud del ser, de toda perfeccion, de la infinidad.

Las verdades generales pues serian vanas ilusiones, si no se refirieran á algo particular, existente ó posible. Sin esta relacion el conocimiento seria un fenómeno puramente subjetivo; la ciencia careceria de objeto; se sabria, pero no habria cosa sabida.

La apariencia del saber se nos ofrece siempre, nó como un hecho puramente subjetivo; es decir, que cuando creemos conocer, creemos conocer algo en nosotros ó fuera de nosotros, segun las materias de que nos ocupamos; suponiendo pues que el fenómeno del conocimiento sea puramente subjetivo, y que se convierta á sí mismo en objetivo, tendremos que nos inducirá de continuo en error; adoleciendo la razon humana de un vicio radical que la obligará á mirar estos fenómenos como medios de percibir la verdad, cuando solo serán perennes manantiales de engaño.

[153.] En esta correspondencia de la verdad general con la particular, puede dudarse dónde está el principio; esto es, si la verdad general es verdad, por las verdades particulares, ó si estas lo son por la general. «Todos los diámetros de un círculo son iguales.»

Esta es una verdad general. Si supongo existente un círculo, todos sus diámetros son iguales. Ya hemos visto que la certeza de la verdad general no nos viene ni puede venirnos de la verdad particular; pero en cambio tampoco la verdad particular necesita de la general; pues parece que aun cuando prescindamos de toda inteligencia que pudiese percibir esa verdad general, el círculo existente no dejará de tener sus diámetros iguales.

[154.] Todavía mas: la verdad no podria ser general, si fallara en un solo caso: y la particular podria ser verdad, aunque fallara la general. La igualdad de los diámetros en el círculo existente, es pues condicion necesaria para la verdad general; y esta no parece necesaria para la igualdad de los diámetros. Es verdad en general que todos los diámetros son iguales, porque así se verifica en todos los existentes y posibles; y la verdad general no es mas que la expresion de esta verificacion; mas no parece que los diámetros en un caso particular, sean iguales porque lo sea la verdad general. Es verdad que un todo particular es mayor que su parte, aun cuando se le considere en sí, y prescindiendo de toda verdad general; pero no seria verdad en general, que el todo fuese mayor que su parte, si en un solo todo particular, fallase el axioma.

[155.] De estas observaciones parece inferirse que la verdad de los principios depende de la verdad de los hechos y nó recíprocamente. Sin embargo, reflexionando mas sobre la materia, se descubre que la raíz de la verdad no está en los hechos particulares, sino en otra cosa superior á ellos.

1.º De un hecho particular no podemos inferir la verdad universal; y de la verdad universal podemos inferir la verdad de todos los hechos particulares existentes y posibles. La razon de la legitimidad de la consecuencia se halla en el enlace necesario del predicado con el sujeto: y esta necesidad no puede encontrarse en los hechos particulares de suyo contingentes.

2.º La razon de esta necesidad tampoco puede hallarse en la simple

proposicion que la enuncia; pues esta nada funda, solo expresa. La enunciacion es verdadera, porque expresa la verdad; y la existencia de la verdad no depende de la enunciacion.

3.º Tampoco puede depender de nuestras ideas. Estas no son productivas de las cosas; todas las percepciones imaginables no cambian en un ápice la realidad. La idea puede expresar la cosa, mas no la hace. La relacion de las ideas entre sí, en tanto vale algo en cuanto expresa la relacion de los objetos: si por un momento llegásemos á dudar de esta correspondencia, nuestra razon quedaria reducida á una impotencia completa, á una vana ilusion de la que no deberíamos hacer ningun caso. Las propiedades del triángulo están contenidas en la idea que tengo de él; pero si esta idea fuese puramente subjetiva, si no tuviese ninguna relacion exacta ó aproximada con ningun objeto real ni posible; esta idea y cuanto sobre ella edificase, serian meros fenómenos de mi espíritu, que nada absolutamente significarian, sin mas valor que los sueños de un delirante.

4.º La razon de las verdades necesarias no se puede hallar de ningun modo en nuestra inteligencia particular: cada cual las percibe sin pensar en los otros, ni aun en sí mismo. Nuestro individuo no existia hace poco, y la verdad existia; cuando nosotros hayamos desaparecido, la verdad continuará la misma, sin haber perdido nada.

5.º Hay ciertas verdades necesarias que todos los hombres perciben sin haberse convenido, ni podido convenir; luego todas las inteligencias individuales beben en algun manantial comun, luego existe la razon universal.

CAPÍTULO XXV.

EN QUÉ CONSISTE LA RAZON UNIVERSAL.

[156.] ¿Qué es la razon universal? Si la consideramos como una simple idea, como una abstraccion de las razones individuales, como algo que, separado de ellas, no sea nada real, damos en el mismo escollo que nos proponíamos evitar. Queríamos señalar la causa de la unidad de la razon humana, y apelamos á la razon universal; y luego para explicar en qué consiste la razon universal, recurrimos á una abstraccion de las razones individuales. Círculo evidentemente vicioso; ponemos la causa de un hecho tan fecundo, en una abstraccion, en una generalizacion de lo mismo que queremos explicar: á un grande efecto le señalamos una causa nula, que no tiene mas existencia que en nuestro entendimiento, y que solo nace del mismo efecto cuyo orígen investigamos.

[157.] Un hecho real ha de tener un principio real; un fenómeno universal ha de tener una causa universal; un fenómeno independiente de todo entendimiento finito, ha de nacer de alguna causa independiente de todo entendimiento finito. Luego existe una razon universal, orígen de todas las razones finitas, fuente de toda verdad, luz de todas las inteligencias, lazo de todos los seres. Luego sobre todos los fenómenos, sobre todos los individuos finitos, existe un ser, en el cual se halla la razon de todos los seres, una grande unidad en la cual se halla el lazo de todo órden, de toda comunidad de los demás seres.

Luego la unidad de la razon humana da una cumplida demostracion de la existencia de Dios. La razon universal existe; y la razon universal es una palabra sin sentido, si no significa un ser por esencia, inteligente, activo, productor de todos los seres, de todas las inteligencias, causa de todo, luz de todo.

[158.] La *razon impersonal* de que hablan algunos filósofos es una palabra sin sentido. O existe una razon distinta de las nuestras, ó nó: si existe no es impersonal: si no existe, no se puede explicar la comunidad de las razones humanas; esta comunidad será para nosotros un fenómeno, que podremos apellidar razon impersonal, ó como mejor nos parezca, sin que nos sea dable señalarle ningun

orígen: será un efecto sin causa; un hecho sin razon suficiente.

[159.] La inteligencia se extiende por un mundo de cosas posibles, y allí descubre un conjunto de relaciones necesarias: unas de dependencia, otras de contradiccion: si no hay una realidad en que se funde la posibilidad, esta es un absurdo: no habrá nada posible, sino lo existente.

En la nada no se puede fundar nada: y por consiguiente ni la posibilidad. El conjunto de relaciones necesarias que descubrimos en los seres posibles, ha de tener un tipo primitivo, al cual se refiera: en la nada no hay tipos.

[160.] La coleccion de los entendimientos humanos no puede fundar la posibilidad. Considerado aisladamente cualquiera de ellos, no es necesario para la verdad general: y en todos juntos no puede haber lo que no hay en ninguno. La verdad necesaria la concebimos con absoluta abstraccion del entendimiento humano, incluso el propio; los entendimientos individuales aparecen y desaparecen, sin que nada se altere en las relaciones de los seres posibles: por el contrario, para que el entendimiento pueda ejercer sus funciones ha menester de un conjunto de verdades preexistentes, y sin ellas nada puede pensar.

Lo que es necesario para cada uno de los entendimientos individuales, lo es para todos. La reunion de ellos, no aumenta la fuerza de cada uno; pues que esta reunion no es mas que una coleccion que formamos en nuestra mente, sin que le corresponda nada en la realidad, sino los entendimientos individuales con sus fuerzas respectivas.

[161.] Las verdades necesarias preexisten pues á la razon humana: y esta preexistencia es una palabra sin sentido, cuando no se la refiere á un ser, orígen de toda realidad, y fundamento de toda posibilidad. No hay pues razon impersonal propiamente dicha: hay comunidad de la razon, en cuanto á todos los entendimientos finitos los ilumina

una misma luz: Dios que los ha criado.

CAPÍTULO XXVI.

ACLARACIONES SOBRE EL FUNDAMENTO REAL DE LA POSIBILIDAD PURA.

[162.] Como el argumento con que se prueba la necesidad de la existencia de un ser, en que se halle el fundamento de todas las relaciones del órden posible, es uno de los mas trascendentales en la region de la metafísica, y al propio tiempo uno de los mas difíciles de ser comprendidos con perfeccion, juzgo conveniente ampliar algun tanto las consideraciones emitidas en el capítulo anterior.

Un ejemplo en que se ensaye el construir la posibilidad de las cosas, independientemente de un ser en que se halle la razon de todo, será mejor para el objeto, que reflexiones abstractas.

[163.] «Dos círculos de diámetros iguales son iguales.» Esta proposicion es evidentemente verdadera. Analicemos lo que significa. La proposicion se refiere al órden posible, prescinde absolutamente de la existencia de los diámetros y de los círculos. Ningun caso se exceptúa: todos vienen comprendidos en la proposicion.

Desde luego salta á los ojos que la verdad de la proposicion no se funda en nuestra experiencia; esta debe circunscribirse á lo que nosotros hemos experimentado; el número de sus casos ha de ser muy reducido; y por grande que le supusiéramos, distaria infinitamente de lo que ha menester para igualar la universalidad de la proposicion.

[164.] Tampoco la verdad se refiere á nuestro modo de entender;

antes por el contrario, nosotros la concebimos como independiente de nuestro pensamiento. Si se nos pregunta qué seria de esta verdad en caso de que nosotros no existiéramos, responderemos sin vacilar que la verdad seria la misma, que no adquiere nada con nuestra existencia, ni perderia nada con nuestra desaparicion. Si creyésemos que esta verdad depende en algun modo de nosotros, dejaria de ser lo que es, no fuera una verdad necesaria, sino contingente.

[165.] El mundo corpóreo tampoco es indispensable para la verdad y necesidad de la proposicion; por el contrario, si suponemos que no existe ningun cuerpo, la proposicion no habrá perdido nada de su verdad, necesidad y universalidad.

[166.] ¿Qué sucederá si desapareciendo todos los cuerpos, todas las representaciones sensibles, y hasta todos los entendimientos, imaginamos la nada universal y absoluta? Aun en este supuesto, vemos que la proposicion es verdadera; siéndonos imposible tenerla por falsa. En todos los supuestos, nuestro entendimiento ve un enlace que no puede destruir: establecida la condicion se sigue infaliblemente el resultado.

[167.] Un enlace absolutamente necesario, que no se funda en nosotros ni en el mundo externo; un enlace que preexiste á cuanto podemos imaginar, y que subsiste aun despues de haberlo aniquilado todo con un esfuerzo de nuestro entendimiento, se ha de fundar en algo, no puede tener por orígen la nada: decir esto, seria afirmar que hay un hecho necesario sin razon suficiente.

[168.] Es verdad que en la proposicion que nos ocupa, no se afirma nada real; pero si bien se reflexiona, se halla en esto mismo la mayor dificultad contra los que niegan á la posibilidad pura, un fundamento real. Precisamente, lo singular de este fenómeno está en que nuestra inteligencia se sienta obligada á dar su asenso á una proposicion, en que se afirma un enlace absolutamente necesario sin relacion á ningun objeto existente. Se concibe que una inteligencia afectada por otros seres, conozca la naturaleza y relaciones de los mismos;

pero no se alcanza cómo se pueden descubrir esta naturaleza y estas relaciones de un modo absolutamente necesario cuando se prescinde de toda existencia, cuando el fondo en que se fijan los ojos del entendimiento es el abismo de la nada.

[169.] Nos hacemos ilusion creyendo que podemos prescindir de toda existencia. Aun cuando suponemos que nuestro espíritu ha desaparecido del todo, suposicion muy fácil, dado que en nuestra conciencia encontramos la contingencia de nuestro ser, el entendimiento percibe todavía un órden posible, y cree ocuparse de la posibilidad pura, independientemente de un ser en que la funde. Repito que esto es una ilusion que se desvanece tan pronto como se reflexiona sobre ella. En la pura nada no hay nada posible; no hay relaciones, no hay enlaces de ninguna especie: en la nada todas las combinaciones son absurdas; es un fondo en que nada se puede pintar.

[170.] La objetividad de nuestras ideas, la percepcion de relaciones necesarias en un órden posible, revelan una comunicacion de nuestra inteligencia con un ser en que se funda toda posibilidad. Esta posibilidad es inexplicable en no suponiendo dicha comunicacion, que consiste en la accion de Dios dando á nuestro espíritu facultades perceptivas de la relacion necesaria de ciertas ideas, fundada en el ser necesario y representada en su esencia infinita.

[171.] Sin esta comunicacion, el órden de la posibilidad pura no significa nada: todas las combinaciones que á ella se refieren, no encierran ninguna verdad: y con esto se arruina toda la ciencia. No puede haber relaciones necesarias, cuando no hay algo necesario en que se funden, y donde se representen: sin esta condicion todos los conocimientos se han de referir á lo existente, y aun limitado á lo que *parece*, á lo que nos afecta, sin poder afirmar nada que salga del órden actual. En cuyo supuesto la ciencia no es digna de este nombre; no es mas que una coleccion de hechos recogidos en el campo de la experiencia: no podemos decir, «esto será ó no será, esto puede ser ó no puede ser;» nos es preciso limitarnos á lo que es;

ó mas bien, deberemos circunscribirnos á lo que nos afecta, á la simple apariencia, sin podernos elevar nunca sobre la esfera de los fenómenos individuales.

CAPÍTULO XXVII.

EXPLICACION DE LOS FENÓMENOS INTELECTUALES INDIVIDUALES, POR LA RAZON UNIVERSAL SUBSISTENTE.

[172.] Partiendo de los fenómenos observados en la razon individual, hemos llegado á la razon universal; hagamos, por decirlo así, la contraprueba: tomemos esta razon universal subsistente, y veamos si se explican las razones individuales en sí, y en sus fenómenos.

1.º ¿Qué son las verdades necesarias? Son las relaciones de los seres, tales como están representadas en el ser, que contiene la plenitud del ser. Ninguna razon individual finita, es entonces necesaria para estas verdades; la razon de ellas se halla en un ser infinito.

2.º La esencia de todas las cosas, abstraida de todos los seres particulares, es algo real; nó en sí, y por separado, sino en el ser donde se halla la plenitud de todo.

3.º En este supuesto, las ciencias no se ocupan de vanas ideas, ni de meras creaciones de nuestra razon, sino de relaciones necesarias representadas en un ser necesario, conocidas por él desde la eternidad.

4.º La ciencia es posible: hay algo necesario en los objetos contingentes; la destruccion de estos no destruye los tipos eternos de todo ser, único que considera la ciencia.

5.º Todas las razones individuales, nacidas de un mismo orígen, participan de una misma luz; todas viven de una misma vida, de un mismo patrimonio, indivisible en el principio creador, divisible en las criaturas. Luego la unidad, ó mejor la uniformidad ó comunidad de la razon humana es posible, es necesaria.

6.º Luego la razon de todos los hombres tiene por lazo comun la inteligencia infinita: luego Dios está en nosotros; y encierran profundísima filosofía aquellas palabras del Apóstol; «in ipso vivimus, movemur et sumus.»

7.º Luego toda filosofía que quiere explicar la razon aislándola; que solo considera fenómenos particulares, sin lazo general; que pretende levantar el magnífico edificio de nuestra razon con solos los hechos particulares; que no apela á un fondo comun, á un manantial de luz de donde nazcan todas las luces, es una filosofía falsa, superficial, en lucha con la teoría, en contradiccion con los hechos. Cuando se reflexiona sobre esto, lástima dan Locke y mas aun Condillac, con sus explicaciones de la razon humana por solas las sensaciones.

8.º Así se concibe por qué no podemos señalar la razon de muchas cosas: las vemos; son así; son necesarias; nada mas podemos decir. El triángulo no es círculo; ¿qué razon señalaremos? ninguna. Es así, y nada mas. ¿Y por qué? Porque efectivamente existe una necesidad inmediata en la relacion representada en el ser infinito, que es verdad por esencia. La misma inteligencia infinita no ve mas razon de sí misma que á sí misma. En la plenitud de su ser, lo encuentra todo, y las relaciones de todo; mas allá, no hay nada. Al crear las razones individuales, les ha dado una intuicion de esas relaciones; no hay discurso para probarlas; las vemos, y nada mas.

9.º Los que admiten el valor subjetivo de las ideas, dudando de su objetividad, ó negándola, pierden de vista este hecho. Quieren un argumento, donde solo cabe una vision; exigen grados, donde no los hay. Cuando la razon humana ha visto ciertas verdades, no puede ir

mas allá, ni dudar de ellas. Está sometida á una ley primitiva de su naturaleza; de la cual no puede prescindir sin dejar de ser lo que es. Por lo mismo que ve el objeto, está segura de él; la diferencia entre la subjetividad y la objetividad, cabe en el terreno de las ilaciones, mas nó en el de la razon inmediata, ó sea en la inteligencia de las verdades necesarias.

[173.] Dejo á la consideracion del lector si la explicacion que precede es algo mas satisfactoria que la de la *razon impersonal*; la teoría que acabo de exponer ha sido la de todos los metafísicos mas eminentes. Con Dios todo se aclara; sin Dios, todo es un caos. Esto es verdad en el órden de los hechos, y no lo es menos en el órden de las ideas. Nuestra percepcion es tambien un hecho; nuestras ideas son hechos tambien: á todo preside un órden admirable, en todo hay un enlace que no podemos destruir; y ni este enlace, ni este órden, depende de nosotros. La palabra *razon*, tiene un significado profundo: porque se refiere á la inteligencia infinita. No puede haber dos razones humanas, siendo verdadero para uno, lo que sea falso para otro: independientemente de toda comunicacion entre los espíritus humanos, y de toda intuicion, hay verdades necesarias para todos. Si queremos explicar esta unidad, es necesario salir de nosotros, y elevarnos á la grande unidad de donde sale todo, y á donde se dirige todo.

[174.] Este punto de vista es alto, pero es el único: si nos apartamos de él, no vemos nada; estamos precisados á emplear palabras que nada significan. ¡Pensamiento sublime y consolador! aun cuando el hombre no se acuerda de Dios, y quizás le niega, tiene á Dios en su entendimiento, en sus ideas, en todo cuanto es, en todo cuanto piensa; la fuerza perceptiva se la ha comunicado Dios: la verdad objetiva se funda en Dios: no puede afirmar una verdad, sin que afirme una cosa representada en Dios. Esta comunicacion íntima de lo finito con lo infinito, es una de las verdades mas ciertas de la metafísica: aunque las investigaciones ideológicas no produjesen mas resultado que el descubrimiento de una verdad tan importante,

deberíamos tener por muy aprovechado el tiempo que hubiésemos consumido en ellas.

CAPÍTULO XXVIII.

OBSERVACIONES SOBRE LA RELACION DE LAS PALABRAS CON LAS IDEAS.

[175.] La relacion entre el pensamiento y la palabra es uno de los fenómenos ideológicos mas importantes. Mientras hablamos, pensamos; y mientras pensamos, hablamos con locucion interior: el entendimiento ha menester de las palabras, como una especie de hilo conductor en el laberinto de las ideas.

[176.] El enlace de las ideas con un signo parece necesario: entre estos signos el mas universal y mas cómodo es la palabra; pero conviene no olvidar que esta es signo arbitrario, como lo manifiesta la variedad de palabras en las diferentes lenguas, para expresar una misma idea.

[177.] El fenómeno de la relacion de las ideas con el lenguaje, tiene su orígen en la necesidad de vincular las ideas con determinados signos; y la importancia de la palabra resulta de que es un signo mas general, mas cómodo, y mas flexible. Así es que en cuanto estas circunstancias se pueden reunir en otro signo, se consigue el mismo objeto. Físicamente hablando, la palabra escrita es muy diferente de la hablada; y no obstante para muchísimos casos, nos sirve igualmente la primera que la segunda.

[178.] La locucion interior es á veces, mas bien una reflexion en que se amplía y desenvuelve la idea, que expresion de la misma. Es verdad que por lo comun no pensamos sin hablar interiormente; pero

como se ha observado mas arriba, la palabra es un signo arbitrario, y por consiguiente no puede establecerse un paralelismo del todo exacto entre las ideas y la locucion interior.

[179.] Pensamos con una instantaneidad que no se aviene con la sucesion de las palabras, por rápidas que las supongamos. Es verdad que la locucion interna es mas veloz que la externa; pero siempre envuelve sucesion, y exige mas ó menos tiempo, segun las palabras que se han de suceder.

Esta observacion es importante para no exagerar las relaciones de la idea con la palabra. El lenguaje es ciertamente un conducto maravilloso en la comunicacion de las ideas, y un poderoso auxiliar de nuestro entendimiento; pero, sin desconocer estas calidades, podemos guardarnos de la exageracion que parece declarar imposible todo pensamiento al que no corresponda una palabra pensada.

[180.] Experimentamos con bastante frecuencia que nos ocurren instantáneamente una muchedumbre de ideas, que luego se desenvuelven en un discurso: así lo vemos en aquellas réplicas prontas, vivas, excitadas por una palabra, un hecho, ó un gesto que ha contrariado nuestras opiniones, ó herido nuestros sentimientos. Al replicar, nos es imposible haber hablado interiormente; pues que la instantaneidad con que replicamos no nos consiente el hacerlo. ¿Cuántas veces al oir un raciocinio, notamos al instante un vicio, que si tuviéramos que explicar con palabras nos obligaria á un discurso? ¿cuántas veces, al proponérsenos una dificultad, vemos al instante la solucion, que nos es imposible expresar sin muchas palabras? ¿cuántas veces descubrimos á la primera ojeada, el punto flaco de una razon, la fuerza de un argumento, la facilidad de retorcerle contra el que le propone, y todo esto sin medir ninguno de los intervalos necesarios para la locucion externa ó interna? De esto proviene que en dichos casos, el pensamiento que asalta se expresa con un gesto, una mirada, un movimiento de cabeza, un *sí*, un *nó*, una exclamacion, ú otros signos semejantes; todos mucho mas

veloces de lo que podrian serlo las palabras, con que se expusiera el pensamiento.

[181.] Aclaremos esta observacion con algunos ejemplos. Uno dice: «todos los hombres son naturalmente iguales.» El sentido de esta proposicion no podia saberse cuál era, hasta sonar la palabra *iguales*: ¿cómo es que un hombre entendido y juicioso, dirá *nó*, por un impulso instantáneo, y tomará la palabra al momento, y desvanecerá con mucha copia de razones el vago tema del declamador? El entendimiento estaba en suspenso hasta la palabra *naturalmente*; nada habia que manifestase el sentido de la proposicion, puesto que en vez de *iguales*, podia haberse dicho, débiles, mortales, inconstantes etc. etc., pero suena la palabra *iguales*; é instantáneamente el entendimiento dice *nó*, sin que haya tenido tiempo de emplear una locucion externa ni interna. Luego es imposible el exacto paralelismo que algunos suponen entre las ideas y las palabras; y los que le defienden, caen en una exageracion incompatible con la experiencia.

Otro dice: «la justicia no tiene mas regla que el límite de la fuerza.» El *nó* instantáneo con que replican todos los que tengan ideas morales, ¿ha necesitado por ventura alguna locucion interior, la ha consentido siquiera? Es verdad que cuando se explique lo que se expresa por aquel *nó*, y en qué se le funda, se emplearán muchas palabras; y que si se reflexiona sobre la proposicion, se hablará interiormente; pero todo esto es independiente de aquel acto intelectual, significado por el *nó*, y que se habria expresado mas brevemente si hubiera sido posible.

Otro dice: «Si el hecho está atestiguado por los sentidos será verdadero; y si es verdadero, los sentidos le atestiguarán.» El oyente asentia á la primera parte de la proposicion; y estaba suspenso en cuanto á la segunda, hasta que suena la palabra *atestiguarán*. Entonces un *nó* instantáneo sale de sus labios, ó se expresa con un gesto negativo: ¿ha precedido locucion interior? nó, ni era posible que precediese. Las palabras expresivas de aquel acto intelectual

serian estas: «no es verdad que todo hecho haya de ser atestiguado por los sentidos; pues que hay hechos muy verdaderos, que no pertenecen á la sensibilidad.» Véase si estas palabras, ú otras semejantes, son compatibles con la instantaneidad del *nó*.

[182.] Se me objetará tal vez, que una cosa es la negacion, y otra la razon de la negacion; que para la primera, bastaba el simple *nó*, y que solo para la segunda eran menester las palabras ulteriores. Pero en esto hay una equivocacion: cuando se ha dicho el *nó*, se ha dicho con motivo; y este era la vision de la inconsecuencia que luego se ha expresado con las palabras. De otro modo, seria preciso admitir que el juicio negativo era un juicio ciego, sin ninguna razon. Ahora bien: esta razon, fundamento del juicio, aun expresada del modo mas lacónico posible, necesita de algunas palabras; las que no han tenido tiempo de formarse ni exterior ni interiormente. Esta es cuestion de cálculo. El que oia la proposicion, no podia saber lo que se expresaria en ella, hasta que se pronunció la palabra *atestiguarán*, y con punto final. Antes de llegar á la palabra *atestiguarán*, ignoraba el sentido de la proposicion, no le era dable formar ningun juicio, pues que el otro en vez de decir «si es verdad, los sentidos, *lo atestiguarán*» podia haber dicho: si es verdad, los sentidos *no lo desmentirán*.

He hablado del *punto final*, para manifestar la instantaneidad de la percepcion y del juicio, haciendo ver que el entendimiento no se determina, hasta el último instante. En efecto: supongamos que se hubiese empleado la misma palabra *atestiguarán*, sin punto final, diciendo: «si es verdad, los sentidos *lo atestiguarán*, si este hecho cae bajo su jurisdiccion.» Las palabras son las mismas, y no obstante no provocan un juicio negativo: y por qué? porque el interlocutor continúa. Si hubiese cesado de hablar, ó hubiese empleado aquella inflexion de voz, que indica la terminacion del período, el *nó* hubiera surgido como un relámpago. El mismo efecto, que la pausa y el acento en la voz, producen una coma, ó un punto, en la escritura. Al ver estas señales, juzgamos instantáneamente, con una

velocidad incomparablemente mayor que toda locucion externa ó interna.

Fácil seria multiplicar los ejemplos en que se manifestase la superioridad que lleva el pensamiento á la palabra, en punto á velocidad; pero considero bastantes los aducidos, para demostrar que hay alguna exageracion en el dicho de que «el hombre, antes de hablar su pensamiento, piensa su palabra;» si se entiende que sea imposible todo pensamiento sin una palabra pensada.

CAPÍTULO XXIX.

ORÍGEN Y CARÁCTER DE LA RELACION ENTRE EL LENGUAJE Y LAS IDEAS.

[183.] Parece que muchas ideas son como las sensaciones y los sentimientos; hechos simples que no podemos descomponer y que por lo mismo no alcanzamos á explicar con palabras (Lib. IV, cap. V). Estas aclaran las ideas; ¿pero no podria decirse que algunas veces las confunden? cuando se habla de una idea, se reflexiona sobre ella; y ya hice notar (Lib. I, cap. III y XXIII) que la fuerza refleja de nuestros actos perceptivos era muy inferior á la directa.

[184.] He pensado algunas veces, que quizás sabemos cosas que creemos ignorar, é ignoramos otras que pensamos saber. Lo cierto es que hay muchas ideas sobre las cuales se ha disputado en todas las escuelas filosóficas, sin que se haya obtenido un resultado satisfactorio; y no obstante estas ideas deben de ser bastante claras para nuestro espíritu, puesto que todos las empleamos continuamente sin equivocarnos nunca. Los filósofos no han llegado á ponerse de acuerdo sobre las ideas de espacio y tiempo; y sin embargo el hombre mas ignorante se sirve de estas palabras, y las

aplica con exactitud, en todos los casos que se le ofrecen. Esto parece probar que la dificultad no está en la idea, sino en la explicacion de la misma.

[185.] Se ha notado que en el lenguaje comun hay mucha verdad y exactitud; por manera que el observador se asombra al profundizar en la recóndita sabiduría que se oculta en una lengua: tantas, tan varias y delicadas son las gradaciones en que se distribuye el sentido de las palabras. Esto no es fruto de la reflexion, es obra de la razon operando directamente, y por tanto valiéndose de las ideas sin reflexionar sobre las mismas.

[186.] En las investigaciones ideológicas se quiere idea de la idea; y no se advierte que si esto es necesario á la ciencia, se podrá exigir otra idea de la otra idea, y así proceder hasta lo infinito. Debiérase tener presente que cuando se trata de hechos simples, tanto externos como internos, no cabe otra explicacion que designarlos.

[187.] Las *ideas-imágenes* son una fuente de error; y probablemente no lo son menos las ideas explicables con palabras. La *idea-imágen* induce á creer que no hay mas ideas en nuestro espíritu que las representaciones sensibles; y el suponer que toda idea puede expresarse con palabras hace que nos figuremos compuesto lo que es simple, y atribuyamos al fondo lo que solo corresponde á la forma.

[188.] Una idea compuesta parece ser un conjunto, ó mas bien una serie eslabonada de ideas, que ó se excitan simultáneamente, ó se suceden con mucha rapidez. Nuestro entendimiento necesita las palabras para ligar este conjunto y retener el hilo con que le enlaza: de aquí es que cuando la idea es simple, la palabra no es indispensable. Se dice que la palabra es necesaria para *pensar*; tal vez se hablaria con mas exactitud, diciendo que es necesaria para *recordar*.

[189.] Cuando el objeto de que nos ocupamos se ofrece á la intuicion sensible, no hemos menester de la palabra. Al reflexionar

sobre la línea recta, sobre el ángulo, sobre el triángulo, podemos observar que nos basta su representacion imaginaria, y que no necesitamos ligar estos objetos con palabras. Lo mismo acontece al pensar en la unidad, ó en los números, dos, tres y cuatro, que fácilmente nos representamos sensiblemente. La necesidad de las palabras comienza cuando la imaginacion no puede representarse distintamente los objetos, y es preciso combinar varias ideas. Si no ligásemos á una palabra la idea de un polígono de muchos lados, estaríamos en la mayor confusion, y nos seria imposible discurrir sobre él.

[190.] Como nuestras facultades perceptivas, no crean sus objetos, sino que están limitadas á combinarlos, y por otra parte nuestra percepcion no es capaz de abarcar muchos á un tiempo; resulta que el ejercicio de nuestras facultades, es por necesidad sucesivo, sirviendo de lazo á las percepciones, la unidad de la conciencia. Esta, para asegurarse de lo que en ella ha pasado, no tiene otro medio que ligar sus operaciones con determinados signos, y de aquí dimana la necesidad de los signos arbitrarios. Los signos han de ser sensibles, á causa de las relaciones que ligan á nuestra inteligencia con las facultades sensitivas: por cuya razon se observa que todo signo á que vinculamos una idea, puede ser objeto de un sentido. La muchedumbre y variedad de las ideas y de sus combinaciones, exigen un signo sumamente vario y flexible, y que á esta variedad y flexibilidad, reuna ciertos caractéres que simplificándole, hagan fácil su retencion en la memoria, y hé aquí las ventajas del lenguaje: en medio de su asombrosa variedad, posee dichos caractéres en las sílabas radicales. La conjugacion de un solo verbo nos ofrece un número considerable de ideas muy diferentes; cuya retencion seria sobre manera difícil, si no estuviesen ligadas por algun vínculo, cual es, la sílaba radical: como es en el verbo amar, la sílaba *am*. Así es de notar, que al aprender una lengua nos cuestan mucho mas trabajo los verbos irregulares; y en los niños se observa tambien, que se equivocan en las irregularidades. Yo compararia el lenguaje á un registro de biblioteca; que será tanto mas perfecto cuanto mejor

reuna la sencillez y la variedad, para designar con exactitud las clases de los libros, y los estantes donde se hallan.

[191.] *Sucesion de ideas y operaciones*, hé aquí el orígen de la necesidad de un signo que las recuerde y ligue; *relacion de nuestro entendimiento con las facultades sensitivas*; hé aquí la razon de que los signos hayan de ser sensibles; *variedad y simplicidad del lenguaje*, hé aquí su mérito, como signo de las ideas (V. Lib. I, cap. XXVII).

CAPÍTULO XXX.

IDEAS INNATAS.

[192.] Hay entre los adversarios de las ideas innatas, diferencias profundas. Los materialistas sostienen que el hombre lo recibe todo por los sentidos, de tal manera que cuanto posee nuestro entendimiento no es mas que el producto del organismo que se ha ido perfeccionando, como una máquina adquiere con el uso, mayor facilidad y delicadeza de movimiento. Nada suponen preexistente en el espíritu, sino la facultad de sentir; mejor diremos, no admiten espíritu, sino un ser corpóreo cuyas funciones producen naturalmente lo que se llama el desarrollo intelectual.

Los sensualistas, que no atribuian á la materia la facultad de pensar, tampoco admitian ideas innatas; confesaban la existencia del espíritu, pero solo le otorgaban facultades sensitivas: todo su caudal debia sacarlo de las sensaciones, y no podia ser otra cosa que sensacion transformada.

Contaban las ideas innatas con otros adversarios que no eran materialistas, ni sensualistas. Tales eran los escolásticos, que defendiendo por una parte el principio de que nada hay en el

entendimiento que antes no haya estado en el sentido, combatian por otra, el materialismo y el sensualismo. La diferencia entre los escolásticos y los defensores de las ideas innatas, quizás no hubiera sido tanta como se cree, si la cuestion se hubiese planteado de otra manera.

[193.] Los escolásticos consideraban las ideas como formas accidentales, de suerte que un entendimiento con ideas, podia compararse á un lienzo cubierto de figuras. Los defensores de las ideas innatas decian «en el lienzo preexisten las figuras: para que se ofrezcan á la vista, basta levantar el velo que las cubre.» Esta explicacion es algo dura, pues contraría abiertamente la experiencia que atestigua: 1.º la necesidad de la excitacion del entendimiento por las sensaciones; 2.º la elaboracion intelectual que experimentamos al pensar, y que nos dice que hay dentro de nosotros una especie de produccion de ideas.

«El lienzo está en blanco, decian los adversarios de las ideas innatas, ved en prueba de ello, como trabaja de continuo el artista para cubrirle de figuras.» Pero la doctrina de estos, ¿suponia por ventura que nada absolutamente preexistiese á la experiencia? ¿Admitian que el hombre fuese la simple obra de la instruccion y educacion? ¿Defendian que nuestro mundo interior no fuese mas que una serie de fenómenos causados por las impresiones, y que hubiese podido ser otro el órden intelectual, si las impresiones hubieran sido otras? Nó ciertamente. Ellos admitian: 1.º una actividad interna, que se aprovechaba de la experiencia sensible y que era excitada por ella; 2.º la necesidad de los primeros principios intelectuales y morales; 3.º una luz interior que nos hace verlos, cuando se nos presentan, y asentir á ellos con irresistible necesidad. El «signatum est super nos lumen vultus tui Domine,» se halla citado á cada página en estos autores.

[194.] Santo Tomás dice que es preciso que nos hayan sido comunicados naturalmente, los primeros principios, tanto los especulativos, como los prácticos; «Oportet igitur *naturaliter nobis*

esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium» (1. P.Q. 79. art. 12). En otro lugar, buscando si el alma conoce las cosas inmateriales en las razones eternas, (in rationibus æternis), dice que la luz intelectual, que hay en nosotros, es una semejanza participada de la luz increada, en que se contienen las razones eternas. «Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ» (1. P.Q. 84. art. 5).

[195.] En estos pasajes se halla expresamente consignado que hay en nosotros algo mas de lo adquirido por la experiencia, en lo cual convienen los escolásticos con los defensores de las ideas innatas. La diferencia entre ellos está en que los primeros consideran la luz intelectual, como insuficiente para el conocimiento, cuando faltan las formas ó *especies*, sobre que pueda reflejar; y los otros creen que en esta misma luz van envueltas las ideas; aquellos, distinguen la luz de los colores, estos los hacen brotar de la misma luz.

[196.] La cuestion de las ideas innatas agitada con tanto calor en las escuelas filosóficas, no ofreceria tantas dificultades si se la plantease con la debida claridad. Para esto seria menester clasificar de la manera correspondiente los fenómenos internos llamados ideas; y determinar con precision el sentido de la palabra *innatas*.

[197.] Por lo dicho anteriormente tenemos que hay en nuestro espíritu representaciones sensibles; accion intelectual sobre ellas, ó ideas geométricas; ideas intelectuales puras, intuitivas y no intuitivas; é ideas generales determinadas é indeterminadas. Para mayor claridad pondré un ejemplo de todos estos casos. Un triángulo particular representado en mi imaginacion, hé aquí una representacion sensible; acto intelectual perceptivo de la naturaleza del triángulo considerado en general, hé aquí una idea relativa al órden sensible ó geométrica; conocimiento de un acto mio de entendimiento ó de voluntad, hé aquí una idea pura é intuitiva; inteligencia, voluntad, concebida en general, hé aquí una idea general determinada; substancia, hé aquí una idea general

indeterminada (V. Cap. XII y XIII).

[198.] ¿Qué se entiende por innato? Lo no nacido, lo que el espíritu posee, nó por trabajo propio, nó por impresiones venidas de lo exterior, sino por don inmediato del Autor de su naturaleza. Lo innato pues se opone á lo adquirido; y preguntar si hay ideas innatas, es preguntar si antes de recibir impresiones y de ejercer ningun acto, tenemos ya en nuestra mente las ideas.

[199.] No puede sostenerse que las representaciones sensibles sean innatas. La experiencia atestigua que sin las impresiones de los órganos no tenemos las representaciones que les corresponden; que una vez puestos aquellos en accion de la manera conveniente, no podemos menos de experimentarlas. Esto es general á todas las sensaciones, ya sean actuales ya recordadas. Los que se empeñen en defender que las representaciones sensibles existen en nuestra alma, anteriormente á todas las impresiones orgánicas, sostienen una opinion que no pueden apoyar ni con hechos de experiencia ni con razones *à priori*.

[200.] Es de notar que el argumento fundado en la imposibilidad de que el cuerpo trasmita impresiones al espíritu, no prueba nada a favor de la opinion que combatimos. Aun cuando el argumento fuera concluyente, no se inferiria la necesidad de las ideas innatas; pues que con el sistema de las causas ocasionales se salvaria la incomunicacion física del cuerpo con el espíritu, y al propio tiempo se pudiera defender que las ideas no preexistian, sino que han sido causadas á la presencia y con ocasion de las afecciones orgánicas.

[201.] Las ideas relativas á las representaciones sensibles, parecen consistir, nó en formas del entendimiento, sino en actos de este ejercidos sobre dichas representaciones (V. Cap. XX). Llamar innatas á estas ideas es contrariar la experiencia, y hasta desconocer la naturaleza de las mismas. No pueden ejercerse dichos actos cuando les falta el objeto que es la representacion sensible; y esta no existe sin la impresion de los órganos corpóreos. Luego el apellidar

innatas á estas ideas, ó carece de sentido, ó no puede significar otra cosa que la preexistencia de la actividad intelectual, desarrollada despues con la presencia de las intuiciones sensibles.

[202.] Las ideas intuitivas que no se refieren á la sensibilidad, como son las que tenemos al reflexionar sobre los actos de entender y querer, tampoco pueden ser innatas. Lo que en este caso sirve de idea es el mismo acto del entendimiento ó de la voluntad, que se presenta á nuestra percepcion en la conciencia: decir pues que estas ideas son innatas, equivale á decir que estos actos existian antes de existir. Aun cuando la percepcion no se refiera á los actos presentes, sino á los recordados, el argumento conserva la misma fuerza: porque no puede haber recuerdo de ellos, sin que hayan preexistido; y siendo actos nuestros, no pueden haber existido antes que los ejerciésemos.

[203.] Infiérese de esto que ninguna idea intuitiva es innata; pues que la intuicion supone un objeto presentado á la facultad perceptiva.

[204.] Las ideas generales determinadas son las que se refieren á una intuicion: luego no pueden existir antes que esta; y como por otra parte la intuicion no es posible sin un acto, resulta que estas ideas no pueden ser innatas.

[205.] Quedan por último las ideas generales indeterminadas, es decir, aquellas que por sí solas no ofrecen al espíritu nada existente ni aun posible (V. Cap. XXI). Si bien se observa el carácter de estas ideas, se echará de ver que no son otra cosa que percepciones de un aspecto de los objetos, considerados bajo una razon general. Es indudable que uno de los caractéres de la inteligencia es la percepcion de estos aspectos; pero tambien lo es que no se alcanza por qué hemos de figurarnos esas ideas como una especie de formas preexistentes en nuestro espíritu, y distintas de los actos con que ejerce su facultad perceptiva. No veo con qué fundamento se puede afirmar que estas ideas son innatas, y que yacen ocultas en nuestro

espíritu anteriormente al desarrollo de toda actividad, á manera de cuadros arrinconados en un museo no abierto todavía á la curiosidad de los espectadores.

[206.] Parece que en vez de entregarnos á suposiciones semejantes, debemos reconocer en el espíritu una actividad innata, con sujecion á las leyes que le ha impuesto la infinita inteligencia que le ha criado. Aun cuando se pretenda que las ideas son distintas de los actos perceptivos, no hay necesidad de admitirlas preexistentes. Es verdad que en tal caso será preciso reconocer en el espíritu una facultad productiva de las especies representativas; de lo que tampoco nos eximiríamos, identificando las ideas con las percepciones. Estas son actos que brotan por decirlo así, del fondo de nuestra alma, y que aparecen y desaparecen como las flores en la planta; y así de todos modos hemos de reconocer en nosotros una fuerza, que colocada en las debidas circunstancias, produce lo que antes no existia. Sin esto, no es posible formarse idea de lo que es la actividad.

[207.] Resumiendo la doctrina emitida hasta aquí sobre las ideas innatas, podremos formularla de la manera siguiente.

1.º Existen en nosotros facultades sensitivas que se desarrollan por efecto, ó con ocasion, de las impresiones orgánicas.

2.º Nada sentimos sino con sujecion á las leyes del organismo.

3.º Las representaciones sensibles internas no pueden formarse de otros elementos que de los suministrados por las sensaciones.

4.º Todo cuanto se diga sobre preexistencia de representaciones sensibles, anteriormente á las impresiones orgánicas, á mas de carecer de fundamento, está en contradiccion con la experiencia.

5.º Las ideas geométricas, ó sean las relativas á intuiciones sensibles, no son innatas; puesto que son los actos del entendimiento que opera sobre los materiales ofrecidos por la sensibilidad.

6.º Las ideas intuitivas del órden intelectual puro, no son innatas; porque no son otra cosa que los actos de entendimiento ó voluntad, ofrecidos á nuestra percepcion en la conciencia reflexiva.

7.º Las ideas generales determinadas no son innatas; puesto que son la representacion de intuiciones, en las que se ha ejercido por necesidad algun acto.

8.º Se afirma sin fundamento que sean innatas las ideas generales indeterminadas; las cuales parecen ser los actos de la facultad perceptiva de los objetos bajo una razon general.

9.º Lo que hay innato en nuestro espíritu es la actividad sensitiva y la intelectual; pero ambas, para ponerse en movimiento, necesitan objetos que las afecten.

10.º El desarrollo de esta actividad principia por las afecciones orgánicas; y aunque va mucho mas allá de la esfera sensible, permanece siempre mas ó menos sujeta á las condiciones que le impone la union del espíritu con el cuerpo.

11.º La actividad intelectual tiene condiciones *à priori*, del todo independientes de la sensibilidad; y que aplica á todos los objetos, sean cuales fueren las impresiones que le causen. Entre estas condiciones, figura como la primera, el principio de contradiccion.

12.º Luego en nuestra inteligencia hay algo *à priori* y absoluto, que no podria alterarse aun cuando se variasen completamente todas las impresiones que recibimos de los objetos, y sufriesen un cambio radical todas las relaciones que tenemos con los mismos.

FIN DEL LIBRO CUARTO.

LIBRO QUINTO.

IDEA DEL ENTE.

CAPÍTULO I.

HAY EN NUESTRO ENTENDIMIENTO LA IDEA DEL ENTE.

[1.] Independientemente de las sensaciones, y en un órden muy superior á ellas, existen en nuestro entendimiento ideas, que se extienden á todo, y que son un elemento necesario de todo pensamiento. La que figura entre ellas como principal, es la de ser, ó del ente. Cuando los escolásticos decian que el objeto del entendimiento es el ente, «objectum intellectus est ens,» enunciaban una verdad profunda, y consignaban uno de los hechos ideológicos mas ciertos y mas importantes.

[2.] El ser ó ente en sí, y prescindiendo de toda modificacion, de toda determinacion, considerado en su mayor generalidad, es concebido por nuestro entendimiento. Sea cual fuere el orígen de esta idea, ó el modo con que se forma en nuestro entendimiento, lo cierto es que existe. De ella hacemos continuas aplicaciones, sin ella nos es casi imposible el pensar. En todas las lenguas se encuentra el verbo *ser*, expresion de esta idea; en todas las oraciones, aun las mas sencillas, se halla esta expresion; el sabio como el ignorante, la emplean de continuo, en el mismo sentido, con igual acierto.

La única diferencia que en el uso de esta idea, se nota entre el rudo y el filósofo, es que aquel no reflexiona sobre ella, y este sí; pero la percepcion directa es en ambos la misma, igualmente clara en todos

los casos. Tal cosa es ó no es; fué ó no fué; será ó no será; hay algo ó no hay nada; hubo ó no hubo; habrá ó no habrá; hé aquí aplicaciones de la idea de ser, aplicaciones que todos hacen, sin la menor sombra de oscuridad; comprendiendo perfectamente el sentido de las palabras, y por consiguiente teniendo en su espíritu la idea que les corresponde. La dificultad, si alguna hay, comienza en el acto reflejo, en la percepcion, nó del ente, sino de la idea del ente. Tocante al acto directo, hay un concepto clarísimo, que nada deja que desear.

[3.] Esto que la experiencia nos enseña, se puede probar con razones concluyentes. Todos los filósofos convienen en que el principio de contradiccion es evidente por sí mismo, para todos los hombres, sin necesidad de explicacion, bastando la inteligencia del sentido de las palabras; lo que no se podria verificar si todos los hombres no tuviesen la idea del ente. El principio dice: «es imposible que una cosa *sea* y no *sea* á un mismo tiempo.» Aquí no se habla de nada determinado; ni de cuerpos ni de espíritu; ni de substancias ni de accidentes; ni de infinito ó finito; sino del ente, de una *cosa* en su mayor generalidad, sea lo que fuere: y de esto se afirma que no puede ser y no ser á un mismo tiempo. Si no tenemos idea de ser, el principio no significa nada; la contradiccion no es concebible, cuando no hay idea de los extremos que se contradicen; y aquí los extremos son *ser* y no *ser*.

[4.] Lo mismo se manifiesta en el otro principio muy parecido al de contradiccion, si no es idéntico con él: «cualquiera cosa ó es ó no es.» Tambien aquí se habla del ser en su mayor indeterminacion, considerándole solo como ser, nada mas: faltando la idea de *ser*, el axioma carece de significado.

[5.] El principio de Descartes «yo pienso luego soy» incluye tambien la idea de ser «yo soy.» El mismo filósofo, al tratar de explicarle, se funda en que lo que no *es*, no puede obrar; luego la idea del ser entra, no solo en el principio, sino en el fundamento en que Descartes le apoya.

[6.] Ya se establezca como base de nuestros conocimientos el sentido íntimo, ya se prefiera la evidencia con que una idea está contenida en otra, siempre es necesario tomar como elemento primitivo la idea del ente; es preciso suponer que el entendimiento *es*, para que pueda pensar; es preciso suponer que el pensamiento *es*, para que podamos ocuparnos de él; es necesario suponer que nuestras sensaciones, que nuestros sentimientos, que las operaciones y afecciones de nuestra alma *son*, para que podamos investigar sus causas, su orígen, y examinar su naturaleza; es necesario suponer que nosotros *somos*, que el *yo* es, para que podamos dar un paso en ningun sentido.

Luego la idea del ente existe en nuestro entendimiento; y es un elemento indispensable para todos los actos intelectuales.

CAPÍTULO II.

SIMPLICIDAD É INDETERMINACION DE LA IDEA DE ENTE.

[7.] Nada se puede concebir mas simple que la idea del ente. Es imposible componerla de otros elementos. Nada admite determinado; pues en sí, es absolutamente indeterminada. Desde el momento que se hace entrar en ella una determinacion cualquiera, se la destruye en cierto modo; ya no hay la idea de ser, sino de *tal* ser; una idea aplicada, mas nó la del ser mismo, en toda su generalidad.

[8.] ¿Cómo daremos á entender lo que expresamos por la palabra ser ó ente? Diciendo que en ella lo comprendemos todo, aun las cosas mas diferentes, mas opuestas; añadiendo que ninguna particularidad es necesaria, así como ninguna obsta, para ser comprendido en esta denominacion. Todo lo que sea unir con la idea de ente, cualquiera

determinacion, es introducir en ella un elemento heterogéneo, que no le pertenece de ningun modo, que la puede acompañar por pura agregacion, pero que jamás puede combinarse con ella, sin quitarle lo que ella es. Combinad con la idea de ser, la de la subsistencia, ya no teneis la idea pura de ser, sino la de substancia.

[9.] Luego la idea del ente es una idea simplicísima, que es irresoluble en otros elementos, y que por tanto no puede nacer de la palabra, sino como de una causa excitante.

Si por ejemplo se nos pregunta lo que entendemos por substancia, por modificacion, por causa, por efecto, lo explicamos uniendo á la idea de ser, la de subsistencia ó de inherencia, la de fuerza productiva, ó de cosa producida; pero el ser, nos es imposible explicarlo de otra manera que por sí mismo. Emplearemos las palabras de algo, alguna cosa, lo que es, la realidad etc., etc., pero todo esto viene á significar lo mismo; son esfuerzos que hacemos para excitar en el entendimiento del otro, la idea que contemplamos en el nuestro. Si queremos dar otras explicaciones, manifestando que la idea que corresponde á la palabra ser, es aplicable á todo; y para esto enumeramos las diferentes clases de seres, aplicándola á todos ellos, no hacemos mas que manifestar el uso que tiene la idea, las aplicaciones de que es susceptible; pero no la descomponemos. Indicamos que en todo hay algo que corresponde á ella, mas este algo no lo descomponemos, solo lo señalamos.

[10.] De esto se infiere que la idea de ente no es para nosotros intuitiva; pues que con su indeterminacion misma, excluye el que pueda ofrecer á nuestra percepcion un objeto determinado.

CAPÍTULO III.

EL SER SUBSTANTIVO Y EL COPULATIVO.

[11.] Para comprender mas á fondo estas materias conviene distinguir entre la idea absoluta del ser y la relativa; es decir, entre lo que se expresa por el verbo *ser*, cuando significa la realidad, la simple existencia, y cuando significa la union de un predicado con un sujeto. El diverso significado de esta palabra, *es*, se ve clarísimamente en las dos proposiciones que siguen: Pedro *es*; Pedro *es* bueno. En la primera, el verbo *es* significa la realidad de Pedro, ó su existencia; en la segunda, expresa la union del predicado, bueno, con el sujeto, Pedro. En el primer caso, el verbo ser es substantivo, en el segundo es copulativo. El substantivo expresa simplemente la existencia; el copulativo una determinacion, un modo de existir. La mesa es, significa la simple existencia de la mesa; la mesa es alta, expresa un modo de ser, la altura.

[12.] El ser puramente substantivo no se encuentra en otra proposicion que en la siguiente: el ser es, ó lo que es es; pues en todas las demás, en el sujeto mismo está envuelto algun predicado que determina un modo. Cuando decimos la mesa es; si bien el predicado directo de la proposicion es la existencia, expresada por la palabra *es*; no obstante, en el sujeto *mesa*, entra ya una determinacion del ser de que hablamos: esto es de un ser que es mesa. Luego observábamos con verdad que el verbo ser en su significacion puramente substantiva, no se halla en otra proposicion que en la dicha, el ser es. Esta es enteramente idéntica, absolutamente necesaria, absolutamente convertible, es decir, que el predicado se puede afirmar de todos los sujetos, y el sujeto de todos los predicados. Así, poniendo la proposicion en otra forma, se tendrá: el ser es existente; y se puede decir todo ser es existente; y al contrario, lo existente es ser; y todo lo existente es ser.

[13.] Si se me opone que el ser posible no es existente, observaré que el ser puramente posible, no es ser, en todo rigor; y que en el modo en que lo es, á saber, en el órden posible, es tambien existente. Pero como de esto me ocuparé mas abajo, voy á las proposiciones en que el ser es copulativo. La mesa es, equivale á, la mesa es existente.

Es verdad que toda mesa real es existente; pues real es lo mismo que existente; y así en algun sentido se podria decir que la proposicion se parece á la otra: todo ser es. Pero salta desde luego á los ojos una diferencia, y consiste en que en la idea de mesa, no entra por necesidad la de existencia, pues podemos concebir una mesa que no exista, mas nó un ser como tal, sin existencia, es decir, un ser que no sea ser. De todos modos, se encuentra entre las dos proposiciones una diferencia mas notable: en la primera, el sujeto se puede afirmar de todos los predicados diciendo, todo lo existente es ser; pero es evidente que no se puede decir, todo lo existente es mesa.

[14.] La razon de esto se halla en que la proposicion: el ser es, es absolutamente idéntica, es la expresion de un concepto puro, reducido á forma de proposicion; y por tanto los términos que sirven de extremos, se pueden tomar indistintamente los unos por los otros: el ser es; lo que es, es ser; el ser es existente; lo existente es ser. Pero en las demás proposiciones se combinan diferentes órdenes de ideas; y aunque la idea comun de ser, es aplicable á todo; como esta idea es esencialmente indeterminada, no se sigue que una de las cosas á que conviene la idea general, se identifique con otra que entra tambien en la misma idea general. De que á toda mesa existente le convenga el ser; no se sigue que todo ser sea mesa.

[15.] El ser copulativo se aplica sin el substantivo: así cuando decimos la elipse es curva; prescindimos de si existe ó nó alguna elipse; y la proposicion seria verdadera, aunque no existiese ninguna elipse en el mundo. La razon está en que el verbo ser, cuando es copulativo, expresa la relacion de dos ideas.

[16.] Esta relacion es de identidad; por manera que para que un predicado pueda afirmarse de un sujeto no basta la union de los dos. La cabeza está unida con el hombre, y no puede decirse: «el hombre es su cabeza;» la sensibilidad está unida con la razon en el mismo hombre; y no puede decirse: «la sensibilidad es la razon;» la blancura está unida con la pared, y no puede decirse: «la pared es la blancura.»

La afirmacion pues de un predicado expresa la relacion de identidad; y así es que no existiendo esta identidad con respecto al predicado en abstracto, se le expresa en concreto, para hacer entrar en el mismo, algo que envuelva la identidad. La pared es la blancura; esta proposición es falsa, porque se afirma la identidad que no existe; la pared es blanca: la proposicion es verdadera, porque blanco significa alguna cosa que tiene blancura, y en efecto la pared es una cosa que tiene blancura; hay pues la identidad que verifica la proposicion (V. Lib. I, cap. XXVI, XXVII y XXVIII).

[17.] Luego en toda proposicion afirmativa el predicado se identifica con el sujeto. Luego cuando percibimos la identidad afirmamos. Luego el juicio es la misma percepcion de la identidad. No niego que en lo que llamamos asenso hay á veces algo mas que la simple percepcion de la identidad, pero no concibo cómo, al verla evidentemente, necesitamos algo mas para asentir. Lo que se llama asenso, adhesion del entendimiento, parece ser una especie de metáfora, como si el entendimiento se adhiriese, se uniese á la verdad, cuando ella se le presenta; pero en el fondo, dudo mucho que respecto á lo evidente, haya otra cosa que percepcion de la identidad.

[18.] De aquí se sigue que si á las mismas palabras correspondiesen exactamente las mismas ideas y del mismo modo, en diferentes entendimientos, seria imposible la oposicion y la diversidad de juicios. Luego cuando hay esta diversidad ú oposicion, hay siempre discrepancia en las ideas.

[19.] Concebimos las esencias de las cosas, y raciocinamos sobre ellas, prescindiendo de que existan ó nó; y aun suponiendo que no existen; es decir, que concebimos relaciones entre los predicados y los sujetos, sin la existencia de los sujetos ni de los predicados. Y como todos los seres contingentes pueden ser y dejar de ser, y aun puede señalarse un instante en que han comenzado, se sigue que la ciencia, ó sea el conocimiento de la naturaleza y relaciones de los seres, fundado en principios ciertos y evidentes, no tiene por objeto

nada contingente en cuanto existe. Luego hay un mundo infinito de verdades fuera de la realidad contingente.

Reflexionando sobre esto se deduce que fuera del mundo contingente ha de haber un ser necesario en el cual esté fundada esa verdad necesaria que es el objeto de la ciencia. Esta no puede tener por objeto la nada; pues bien, los seres contingentes prescindiendo de su existencia, son pura nada. No cabe esencia, nó propiedades, nó relaciones, en lo que es pura nada: luego hay algo necesario en que estriba la verdad necesaria de esas naturalezas, propiedades y relaciones que el entendimiento concibe en las mismas cosas contingentes. Luego hay Dios; y el negarlo es convertir la ciencia en una pura ilusion. La comunidad de la razon humana nos ha dado una prueba de esta verdad; la necesidad de la ciencia humana nos suministra otra, y nos confirma la primera (V. Lib. IV, cap. XXIII hasta el XXVII).

[20.] En toda proposicion necesaria en que no se afirma ó niega el ser substantivo, sino el relativo, como esta: todos los diámetros de un círculo son iguales, se halla envuelta una proposicion condicional. Así la anterior viene á equivaler á esta otra: si existe un círculo, todos sus diámetros serán iguales. En efecto: no existiendo ningun círculo, no hay diámetros, ni igualdad, ni nada; la nada no tiene ninguna propiedad; por lo cual, en todo cuanto se afirme, ha de ir sobrentendida la condicion de la existencia.

[21.] En las proposiciones generales se afirma el enlace concebido de dos objetos: pero es necesario advertir que si bien suele decirse que lo que se afirma es el enlace de dos ideas, esto no es del todo exacto. Cuando yo afirmo que todos los diámetros de un círculo son iguales, no entiendo tan solo que así esté en mis ideas, que yo lo conciba así; sino que en efecto es así en la realidad, fuera de mi entendimiento, prescindiendo de mis ideas, y aun de mi propia existencia. Mi entendimiento pues ve una relacion, un enlace en los objetos; y afirma que siempre que estos existan, existirá realmente el enlace, con tal que se cumplan las condiciones bajo que es

concebido el objeto.

CAPÍTULO IV.

EL ENTE, OBJETO DEL ENTENDIMIENTO, NO ES ÉL POSIBLE, EN CUANTO POSIBLE.

[22.] Réstanos aclarar un punto importante sobre la idea del ente: esto es, si dicha idea tiene por objeto el ser real, ó el posible. Los escolásticos decian que el objeto del entendimiento es el ente; y nó sin razon, porque una de las cosas que con mas claridad concebimos, y que mas fundamental se encuentra en nuestras ideas, es la idea del ser, la cual en cierto modo las comprende todas. Pero como el ente se distingue en actual, y en posible, surge aquí la dificultad, á cuál de estas categorías es aplicable la idea del ser, objeto principal de nuestro entendimiento.

[23.] El abate Rosmini (Nuovo saggio sull'origine delle idee) pretende que la forma y la luz de nuestro entendimiento, y el orígen de todas nuestras ideas, está en la de ser, mas nó real, sino posible. «La simple idea del ser, dice, no es percepcion de alguna cosa existente, sino intuicion de alguna cosa posible: no es mas que la idea de la posibilidad de la cosa» (Seccion 5, Parte 1, Cap. 3, Art. 1, §. 2).

Yo dudo mucho que esto sea verdad; y me parece que hay aquí confusion de ideas. Antes de hacer entrar la idea de posibilidad en la de ser, era necesario definimos la posibilidad misma. Tratemos de dar esta definicion, que ella aclarará mucho lo demás.

[24.] ¿Qué es la posibilidad? La idea de posibilidad, prescindiendo de sus clasificaciones, nos ofrece una idea general de la no repugnancia ó la no exclusion de dos cosas entre sí; como la idea de imposibilidad nos presenta esa repugnancia, esa exclusion. El triángulo no puede ser un círculo. El triángulo puede ser equilátero. En el primer caso afirmamos la repugnancia de las ideas de círculo y triángulo; en el segundo, la no repugnancia de que un triángulo tenga sus tres lados iguales. Si bien se observa, en estos casos no se habla del triángulo ni del círculo, con respecto á su existencia; y la posibilidad ó imposibilidad se refieren á la repugnancia de sus esencias mismas, prescindiendo de que existan ó nó; bien que la imposibilidad ideal trae consigo la imposibilidad real.

[25.] Como siempre que se afirma la imposibilidad, se afirma tambien la repugnancia, y no hay repugnancia de una cosa consigo misma, resulta que la imposibilidad solo es dable cuando se comparan dos ó mas ideas. Por otra parte, en no habiendo repugnancia, hay posibilidad; luego ninguna idea simple, por sí sola, puede ofrecernos un objeto imposible. Luego el objeto de toda idea simple es siempre posible; es decir, no repugnante.

[26.] Las cosas intrínsecamente imposibles son aquellas que envuelven el ser y el no ser, de una misma; y por esto se las llama contradictorias. Cuando se nos presenta un absurdo de esta naturaleza, recordamos desde luego el principio de contradiccion; «esto no puede ser, decimos; pues seria y no seria á un mismo tiempo.» ¿Por qué es imposible un triángulo circular? porque á un mismo tiempo, seria y no seria triángulo.

En la idea de imposibilidad, entra pues la del no ser; sin esto no hay exclusion del ser; y por tanto ni contradiccion, ni imposibilidad.

[27.] La posibilidad puede entenderse de dos maneras: 1.º en cuanto no expresa mas que la simple no repugnancia; y entonces es posible no solo lo que no existe, pero que no entraña ninguna contradiccion; sino tambien lo existente, lo actual; 2.º en cuanto expresa la no

repugnancia, unida á la idea de no estar realizado; y entonces solo se aplica á las cosas que no existen. Lo posible tomado en el primer sentido, se opone á lo imposible; en el segundo, se opone á lo existente; envuelta empero la condicion de la no repugnancia. La posibilidad en el primer caso, se llama simplemente con este nombre; en el segundo, se apellida posibilidad pura.

De estas observaciones se deduce que la idea de posibilidad añade algo á la de ser: es decir, la no repugnancia, la no exclusion; y si se trata de posibilidad pura, se añade además la no existencia del ser posible.

[28.] Cuando el entendimiento percibe el ser en sí mismo, no puede considerar que haya ó nó repugnancia. Esta se descubre en la comparacion; y la idea del ser en sí, es simple, no incluye términos comparables. La idea de ser solo puede encontrar repugnancia cuando se le aplica á una cosa determinada, á una esencia en la cual se fingen condiciones contradictorias; así se verificará en el caso de querer aplicar el ser á un triángulo circular.

[29.] La idea del ser, en sí misma, tanto dista de poder prescindir de la idea de la existencia, que antes bien es la misma idea de la existencia. Cuando concebimos el ser en toda su abstraccion, no concebimos otra cosa que el existir; estas dos palabras significan una misma idea.

[30.] En las cosas determinadas, puedo concebir la esencia sin la existencia; así puedo muy bien considerar todas las figuras geométricas imaginables, y examinar sus propiedades y relaciones, prescindiendo de que existan ó nó; pero la idea del ser, como que es absolutamente indeterminada, si la abstraigo de la existencia, la abstraigo de sí misma, la anonado.

Quisiera que se me dijese, á qué corresponde la idea del ser en general, prescindiendo de que exista. Si despues de haber prescindido de todas las determinaciones, prescindo tambien del ser

mismo, ¿qué me resta?—Resta, se me dirá, una cosa que puede ser.—¿Qué significa una *cosa*? Supuesto que prescindimos de todo lo determinado, *cosa* no puede significar sino un ser; tendremos pues que una cosa que puede ser, equivaldrá á un ser que puede ser. Ahora bien; cuando se habla de un ser que puede ser ¿se trata simplemente de posibilidad no pura? entonces no se prescinde de la existencia, y se falta á lo supuesto; ¿se trata de posibilidad pura? entonces se niega la existencia: y la proposicion equivale á esta otra: un ser que no es, pero que no envuelve ninguna repugnancia. Veamos lo que significa esta expresion: «un ser que no es». ¿Qué significa el sujeto, un ser? una cosa, ó bien, lo que es; ¿Qué significa una cosa? un ser; pues se prescinde de todo lo determinado. Luego, ó el sujeto de la proposicion no significa nada, ó la proposicion es absurda, pues equivale á esta otra, «una cosa que es, que no es, pero que no envuelve repugnancia.»

[31.] El orígen de la equivocacion que combatimos está en que se aplica á la idea misma del ser, lo que solo conviene á las cosas que son algo determinado, concebible sin la existencia. El ser puro, en toda su abstraccion, no es concebible sin ser actual, es la existencia misma.

[32.] Ni la posibilidad pura significa nada, sino en órden á la existencia. ¿Qué es ser posible, sino poder ser realizado, poder existir? Luego la idea del ser es independiente de la idea de posibilidad; y esta no es aplicable sino con relacion á aquella.

[33.] La idea pues de ser, es la misma idea de la existencia, de la realizacion. Si concebimos el ser duro, sin mezcla, sin modificacion, subsistente en sí mismo, concebimos lo infinito, concebimos á Dios; si consideramos la idea de ser, como participada, de una manera contingente, con aplicacion á las cosas finitas, entonces concebimos la actualidad ó la realizacion de ellas.

[34.] Cuando aplicamos á las cosas la idea de ser, no entendemos aplicarles la de posibilidad; sino la de realidad. Si digo la mesa es,

afirmo del sujeto mesa, el predicado contenido en la idea del ser: y sin embargo, no quiero decir que la mesa es posible, sino que existe en realidad.

[35.] Todavía mas: la idea de ser, excluye la del no ser; es así que, si la idea del ser, fuera únicamente de lo posible, no excluiria la del no ser, pues lo puramente posible hasta incluye el no ser; luego la posibilidad no entra en sola la idea del ser; y esta idea no expresa mas que la existencia, la realidad.

CAPÍTULO V.

SOLUCIÓN DE UNA DIFICULTAD.

[36.] ¿Qué significa pues la idea de ser puramente posible? Si sostengo que el objeto de la idea de ser es la realidad, parece que estas dos ideas: ser, y puramente posible, son contradictorias; la realidad no es puramente posible, porque si es puramente posible, no existe: y en no existiendo ya no es realidad. Examinemos esta dificultad, investigando el orígen de la idea de la posibilidad pura.

[37.] Como estamos rodeados de seres contingentes, y aun nosotros mismos lo somos, presenciamos incesantemente la destruccion de unos y la produccion de otros, es decir el tránsito del ser al no ser, y del no ser al ser. Un sentimiento íntimo nos atestigua que este tránsito del no ser al ser, lo hemos experimentado nosotros mismos: todos nuestros recuerdos se limitan á un término muy breve, antes del cual existia ya el mundo. Así pues, la razon, la experiencia y el sentido íntimo nos manifiestan que hay objetos que son y despues desaparecen, y otros que antes no eran y despues aparecen. A las cosas que experimentan este cambio, las vemos propiedades y relaciones, que dan lugar á cierta combinacion de nuestras ideas;

combinacion que subsiste, ya existan, ya dejen de existir, los objetos á que se refieren. De este modo concebimos la idea general de cosas, que aunque no sean, pueden ser; pero este sujeto, *cosas*, no expresa el ser, sino en general objetos finitos, determinados.

[38.] Hé aquí pues soltada la dificultad. El ser puramente posible, tal como lo concebimos de la manera explicada, no envuelve contradiccion alguna. No significa «una realidad que no es realidad» sino un objeto, ó una cosa, finita, determinada, cuya idea tenemos, aunque no exista, pero cuya existencia no envuelve contradiccion, ó repugnancia con ninguna de las condiciones contenidas en su idea. El decir pues, ser puramente posible, si se le explica de este modo, no es mas que la generalizacion de estas y otras proposiciones semejantes. Una mesa que no es, es posible. ¿Qué queremos decir con esto? que en la idea de la mesa, no hay nada que repugne á que exista; pues bien, ser puramente posible, no significa mas tampoco, sino que tenemos muchas ideas de cosas finitas, á que no repugna la existencia. La expresion se refiere á cosas determinadas, concebidas por nosotros, pero prescindiendo en aquel caso de que sea esta ó aquella la esencia de que hablamos, y comprendiendo todas las que no ofrecen repugnancia.

[39.] Se me objetará, que entonces un ser infinito no existente, es una cosa contradictoria; y no tengo dificultad en admitirlo. Si un ser infinito no existe, es absurdo; y si al comparar estas dos ideas, infinidad y no existencia, nosotros no vemos con toda claridad la repugnancia, es porque no comprendemos bien qué es la infinidad. Solo por esta causa ha sufrido y sufre dificultades, la demostracion de la existencia de Dios fundada simplemente en su idea. Pero es cierto que si el ser infinito no existiese, seria imposible. Imposible es lo que no puede existir: y no podria existir, si ya no existiese. Esta existencia no le podria venir de otro, pues lo infinito no puede ser producido; ni de sí mismo, pues que no existiria. Nosotros, es verdad, imaginamos lo infinito en su esencia, prescindiendo de su existencia; pero repito que esta precision solo nos es posible, porque

no comprendemos bien la infinidad; que si la comprendiéramos, veríamos la repugnancia de los términos, infinidad y no existencia, con tanta claridad como las del triángulo y círculo.

CAPÍTULO VI.

CÓMO SE ENTIENDE QUE LA IDEA DEL ENTE SEA LA FORMA DEL ENTENDIMIENTO.

[40.] Cuando se afirma que el objeto del entendimiento es el ente, hay la duda de si se quiere significar que la idea de ente sea la forma general de todas las concepciones; ó si tan solo se quiere decir que todo lo que el entendimiento concibe es ente; ó en otros términos, si la calidad de objeto, se la atribuye al ente, en cuanto ente, por manera que solo bajo esta forma sean concebibles los objetos; ó bien si solo se significa que la calidad de ente conviene á todo lo que el entendimiento concibe. En el primer caso, se tomaria la proposicion reduplicativamente; y equivaldria á esta: «El entendimiento nada concibe, sino en cuanto es ente;» en el segundo, se tomaria formalmente, y equivaldria á esta otra: «todo lo que el entendimiento concibe es ente.»

[41.] Yo creo que no puede decirse que el objeto del entendimiento sea solo el ente en cuanto ente; de manera que la idea del ente sea la única forma que el entendimiento conciba; pero sí que esta forma es una condicion esencial á toda percepcion.

[42.] Que la idea de ente, no es la única forma concebida por el entendimiento, se ve claro si se considera que esta idea en sí, no incluye ninguna determinacion, ninguna variedad, no expresa mas que el ser, en toda su abstraccion; luego si el entendimiento no percibiese en los objetos otra cosa que esta idea, no conoceria las

diferencias de ellos; su percepcion no pasaria de lo que les es comun á todos: el ser.

[43.] Si se dice que estas diferencias percibidas son maneras de ser, modificaciones de lo representado en la idea general, ya se conviene en que el ser en sí, no es la única forma percibida; pues que la modificacion, la manera de ser, ya añade algo á la idea del ser. El triángulo rectángulo es una manera de triángulo; su idea es una modificacion de la idea general; y nadie dirá que la idea de rectángulo no añade algo á la del triángulo, y que sean una misma cosa. Lo propio se verifica con respecto á la idea del ente y sus modificaciones.

[44.] Ya hemos visto (Lib. IV, cap. XXI) que las ideas indeterminadas no nos conducen por sí solas á conocimientos positivos: y por cierto que ninguna merece mejor este nombre, que la de ente. Si nuestro entendimiento se limitase á ella, la percepcion no seria mas que un concepto vago, incapaz de toda combinacion.

[45.] La misma negacion, que como veremos mas abajo, es conocida por nosotros, no podria serlo, si admitiésemos que el entendimiento nada concibe sino en cuanto es ente; en cuyo caso, nos faltaria la condicion indispensable de todo conocimiento: el principio de contradiccion.

[46.] Bastan estas razones para dejar fuera de duda lo que me proponia manifestar: pero como este punto tiene íntimas relaciones con lo mas trascendental de la lógica y de la metafísica, quiero explicarle mas por extenso en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO VII.

TODA CIENCIA SE FUNDA EN EL POSTULADO

DE LA EXISTENCIA.

[47.] He dicho que la idea de ente no es la única forma percibida, pero que es una forma necesaria á toda percepcion. Mas no quiero significar con esto, que no podamos percibir sino lo existente en acto; sino que la existencia entra cuando menos, como una condicion de todo lo percibido. Me explicaré. Cuando percibimos simplemente un objeto, sin afirmar nada de él, se nos presenta siempre como una realidad. Nuestra idea nos expresa algo; y fuera de la realidad no hay nada. Aun la percepcion de las relaciones esenciales de las cosas, envuelve la condicion si existen. Así, cuando digo que en un mismo círculo ó en círculos iguales, arcos iguales están subtendidos por cuerdas iguales, supongo implícitamente la condicion, «si existe un círculo.»

[48.] Como esta manera de explicar el conocimiento de las relaciones esenciales de las cosas, puede parecer extraña, voy á presentarla bajo el punto de vista mas claro que me sea posible. Cuando afirmo ó niego una relacion esencial de dos cosas, ¿la afirmo ó niego de mis ideas ó de las cosas? Claro es que de las cosas y nó de mis ideas. Si digo «la elipse es una curva» no digo esto de mi idea, sino del objeto de mi idea. Bien sabemos que nuestras ideas no son elipses; que dentro de nuestra cabeza no las hay; y que cuando pensamos por ejemplo, en la órbita de la tierra, la órbita de la tierra nó está en nosotros. ¿De qué hablamos pues? Nó de la idea, sino de su objeto; nó de lo que está en nosotros, sino de lo que está fuera de nosotros.

[49.] Tampoco significamos que nosotros lo *vemos* así: significamos que *es* así: cuando digo que la circunferencia es mas larga que el diámetro, no significa que así lo veo, sino que es así. Tanto disto de hablar de mi idea, que afirmaré ser verdad lo mismo, aunque yo no lo viese, aunque yo no existiese. Solo hablamos de la idea, cuando dudamos de su correspondencia con el objeto: entonces no hablamos de la realidad, sino de la apariencia; y en tales casos el lenguaje tiene

de por sí una admirable exactitud: no decimos: *es*, sino *me parece*.

[50.] Nuestras afirmaciones y negaciones se refieren pues, á los objetos. Ahora discurro así: lo que no existe, es un puro nada; es así que de la nada, nada se puede afirmar ni negar, pues no tiene propiedad, ni relacion de ninguna clase, es una pura negacion de todo; luego nada se puede afirmar ni negar, nada combinar, nada comparar, nada percibir, sino bajo la condicion de la existencia.

Digo bajo la condicion; porque conocemos las propiedades, las relaciones, de muchas cosas que no existen, pero en todo lo que de ellas concebimos, entra siempre la condicion: si existiesen.

[51.] De aquí resulta que nuestra ciencia estriba siempre en un postulado; y empleo á propósito esta palabra matemática, para hacer ver que esta condicion que exijo á toda ciencia, no la desdeñan las que por antonomasia se denominan exactas. La mayor parte de sus demostraciones empiezan por un postulado. «Tírese una línea etc. etc.» «Si se supone un ángulo recto en B etc. etc.» «Tómese una cantidad A mayor que B etc. etc.» Hé aquí pues como el matemático mismo, con todo el rigor de sus demostraciones, supone siempre la condicion de la existencia.

[52.] Esta existencia es necesario suponerla: de otro modo no se puede explicar nada. Lo que no han visto algunos metafísicos, lo alcanza el sentido comun. Hagamos la prueba; veamos cómo hablaria un matemático que jamás hubiese pensado en metafísica. Supondré que el interlocutor me haya de demostrar que en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual á la suma de los cuadrados de los catetos; y que para ejercitar su inteligencia, ó mejor, para que sin advertirlo nos explique lo que pasa en su mente, con respecto á la percepcion de su objeto, le hacemos varias preguntas, en apariencia necias, pero que en realidad solo serán escudriñadoras. Para mayor claridad lo pondré en forma de diálogo; y suponiendo que no hay encerado y que la demostracion se da de memoria.

Demostracion. Bájese una perpendicular desde el ángulo recto á la hipotenusa.

¿Dónde?

Es claro: en el triángulo de que hablamos.

Pero señor, si no hay tal triángulo.....

Pues entonces ¿de qué se trata?

Ya se ve; se trata de un triángulo rectángulo; y el caso es que no hay ninguno.

No lo hay, pero lo puede haber. Si tuviésemos el encerado ó papel, y regla, lo haríamos desde luego.

Es decir que V. habla del triángulo que haríamos...

Sí señor.

Ya lo entiendo, pero entonces lo tendríamos, mas ahora no lo tendremos.

Enhorabuena; pero si lo tuviésemos, ¿no podríamos bajar la perpendicular?

Sí señor.

Pues no quiero decir otra cosa.

Pero V. ya decia que se bajase.........

Claro es que si no hay triángulo, no se puede bajar; pero entonces no hay ni vértice del ángulo recto, ni hipotenusa, ni nada; pero cuando digo que se baje la perpendicular, siempre supongo el triángulo. Y como es evidente que este triángulo se puede construir, no expreso la suposicion; se la sobrentiende.

Ya comprendo esto; pero entonces bajaremos la perpendicular en

aquel triángulo solo, y V. me habla como si se la bajase en todos.

El triángulo se construiria para un ejemplo; y lo que con él hiciésemos, claro es que podríamos hacerlo con todos.

¿Con todos?

Sí señor; ¿pues no concibe V. que en todo triángulo rectángulo se puede bajar una perpendicular del ángulo recto á la hipotenusa?

Aquí dentro se me representa así: pero como esto que hay en mi cabeza, no son triángulos, pues algunos se me representan con lados de millares de varas, y no tengo yo la cabeza tan grande.....

Mas no se trata de lo que tiene V. en su cabeza, sino de los triángulos mismos....

Pero como estos triángulos no los hay, nada puedo decir de ellos.....

Pero, al menos ¿los puede haber?

¿Quién lo duda?

Pues bien, si los hubiese, grandes ó pequeños, en una posicion ú otra, en una parte ú otra, ¿no es verdad que se podria tirar una perpendicular desde el vértice del ángulo recto á la hipotenusa?

Es claro.

Pues yo no quiero decir otra cosa; sino que en todo triángulo rectángulo sea cual fuere, se puede bajar esta perpendicular.

Pero se entiende que V. no habla de los que no son..... ¿no es verdad?

Hablo de todos, de los que son y de los que no son.

Ya se ve que la perpendicular no se la puede tirar en un triángulo que no existe. Lo que no existe no es nada. Pero lo que no existe puede existir; y veo con toda claridad que *suponiendo que exista*, se

verificará lo que digo. Así puedo hablar, y hablo de todos, de los existentes, y de los no existentes, sin excepcion alguna.

El lector juzgará si al molestar al pobre matemático con las importunas dificultades de un taimado haciéndose el rudo, no le hemos hecho responder como responderia cualquiera que no estuviese prevenido con ninguna idea metafísica; y es evidente que estas respuestas las aceptarian como razonables, como satisfactorias, como las únicas que se pueden dar en este caso, todos los matemáticos del mundo.

Pues bien: en estas respuestas y explicaciones está lo que hemos dicho: toda la ciencia fundada en un postulado: todo raciocinio para demostrar aun las propiedades y relaciones mas esenciales de las cosas, parte de la suposicion de su existencia.

CAPÍTULO VIII.

EL FUNDAMENTO DE LA POSIBILIDAD PURA, Y LA CONDICION DE LA EXISTENCIA.

[53.] He dicho que el fundamento de la posibilidad pura de las cosas, y de sus propiedades y relaciones, se hallaba en la esencia de Dios, donde está la razon de todo (v. L. IV desde el cap. XXIII hasta el XXVII): y á primera vista pudiera parecer que á la ciencia le basta aquel fundamento, y que no necesita apoyarse en la condicion de la existencia de las cosas.

Porque, si las esencias están representadas en Dios, se halla en la esencia divina el objeto de la ciencia: y por tanto no es concluyente el argumento fundado en que de la nada, no se puede afirmar nada. Suponiendo dicha representacion, la ciencia no se ocupa de un puro

nada, sino de una cosa muy real; y por consiguiente, tiene á la vista un objeto muy positivo, aun cuando prescinda de la realidad de la cosa considerada.

Veamos cómo se puede desvanecer esta dificultad.

[54.] Las relaciones necesarias de las cosas, independientemente de su existencia, han de tener una razon suficiente: esta solo puede encontrarse en el ser necesario. Luego, la condición de la existencia, presupone la representacion de la esencia del ser contingente, en el ser necesario; luego la condicion «si existe» no se puede poner, si no se presupone el fundamento de la posibilidad.

[55.] Esta observacion manifiesta que hay aquí dos cuestiones: 1.ª ¿cuál es el fundamento de la posibilidad intrínseca de las cosas? 2.ª Supuesta la posibilidad, ¿cuál es la condicion que se envuelve en cuanto se afirme ó niegue del objeto posible? El fundamento de la posibilidad es Dios: la condicion es la existencia de los objetos considerados.

Ambas cosas son necesarias para que haya ciencia: si faltase el fundamento de la posibilidad intrínseca, no se podria poner la condicion de la existencia; y si admitida la posibilidad, no añadimos la condicion, la ciencia carece de objeto.

[56.] Para entender mas á fondo esta materia conviene observar, que al afirmar ó negar las relaciones de los seres representadas en Dios, no tratamos de lo que estos seres son en Dios, sino de lo que serian en sí mismos, cuando existiesen. En Dios, son el mismo Dios; porque todo lo que hay en Dios, se identifica con Dios; si pues considerásemos las cosas solo en cuanto están en él, no tendríamos por objeto á las cosas, sino á Dios mismo. Es cierto que en Dios hay el fundamento, ó sea la razon suficiente, de las verdades geométricas: pero la geometría no se ocupa de estas en cuanto están en Dios, sino en cuanto realizadas ó posibles de realizar. En Dios no hay líneas, ni dimensiones de ninguna clase; luego no hay el objeto

de la geometría propiamente dicha. Las verdades geométricas tienen en él un valor objetivo, ó de representacion, y nó subjetivo; de lo contrario seria necesario decir que Dios es extenso.

[57.] Hé aquí manifestado como lo dicho en el citado lugar, no se opone á lo que se establece aquí: y como el poner en Dios el fundamento de toda posibilidad, no excluye la necesidad científica de la condicion de la existencia.

[58.] Para dejar este punto fuera de toda duda, voy á presentar la cuestion bajo otro aspecto, manifestando que cuando Dios conoce las verdades finitas, ve tambien en ellas esta condicion: «si existen.» Dios conoce la verdad de esta proposicion: «Los triángulos de igual base y altura son iguales en superficie.» Esto es verdad á los ojos de la inteligencia infinita como de la nuestra; si así no fuese, la proposicion no seria verdadera en sí misma: nosotros estaríamos en error. Ahora bien; en Dios, ser simplicísimo, no hay figuras verdaderas, aunque haya la percepcion intelectual de las mismas. Luego el conocimiento de Dios en lo tocante á las cosas finitas, se refiere á la existencia posible de ellas; y por consiguiente envuelve la condicion: «si existen.»

El conocimiento de Dios, no se refiere á la representacion puramente ideal, sino á su realidad, actual ó posible: cuando Dios conoce una verdad sobre los seres finitos, no la conoce de la sola representacion de las mismas que en sí propio tiene, sino de lo que ellas serian, si existiesen.

[59.] Todo objeto, puede ser considerado ó en el órden real, ó en el ideal. El ideal, es su representacion en un entendimiento, la cual solo tiene algun valor, en cuanto se refiere á la realidad actual ó posible. Solo de este modo tiene la idea objetividad; pues sin esto seria un hecho puramente subjetivo del cual no se podria afirmar ni negar nada, excepto lo puramente subjetivo. La idea que tenemos del triángulo nos sirve para conocer y combinar, en cuanto tiene un objeto real ó posible; lo que afirmamos ó negamos de ella, lo

referimos á su objeto: si este desaparece, la idea se convierte en un hecho puramente subjetivo, al cual no podremos aplicar sin abierta contradiccion, las propiedades de una figura triangular.

CAPÍTULO IX.

IDEA DE LA NEGACION.

[60.] Se dice que el entendimiento no concibe la nada; y esto es verdad, en el sentido de que no concebimos la nada como algo, lo que seria contradictorio; pero no se sigue de esto, que de ningun modo concibamos la nada. El no ser es la nada; y no obstante concebimos el no ser. Esta percepcion nos es necesaria; sin ella no percibiríamos la contradiccion, y por tanto nos faltaria el principio fundamental de nuestros conocimientos: «es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo.»

[61.] Se dirá que el concebir la nada, el no ser, no es concebir, sino no concebir; pero esto es falso; porque no es lo mismo concebir que una cosa no es, y el no concebirla. Lo primero envuelve un juicio negativo, que se puede expresar por una proposicion negativa; y lo segundo es la simple ausencia del acto de percepcion que nada tiene que ver con la cosa: lo primero es objetivo, lo segundo es subjetivo. Al dormir no percibimos las cosas; pero esta no percepcion no equivale á percibir que no sean. De una piedra se puede decir que no percibe á otra piedra; pero nó que perciba el no ser de otra piedra.

[62.] La percepcion del no ser es un acto positivo; y no se puede decir que sea la misma percepcion del ser, lo que fuera contradictorio: se seguiria que siempre que percibiéramos el ser, percibiríamos su negacion, el no ser, y viceversa, lo que es absurdo.

[63.] Cuando percibimos el no ser, es verdad que lo percibimos con

relacion al ser; y que no es concebible un entendimiento percibiendo el no ser absoluto, sin ninguna idea de ser; mas esto no prueba que las dos ideas no sean distintas, y contradictorias.

[64.] Si bien se observa, la idea de la negacion, á mas de entrar en los principios fundamentales de nuestro entendimiento, «es imposible que una cosa sea y no sea, á un mismo tiempo,» «cualquiera cosa ó es, ó no es;» es necesaria tambien á casi todas nuestras percepciones. No concebimos los seres distintos, sin concebir que el uno *no es* el otro; y nos es imposible formar un juicio negativo, sin que en él entre la negacion. De donde resulta que así como hay idea del ser absoluta y relativa; la hay tambien del no ser; así como se puede decir: «El sol *es*» «los diámetros de un círculo *son* iguales;» se puede decir tambien: «El Fenix *no es*» «los diámetros de una elipse *no son* iguales.»

[65.] A los que sostienen que toda idea es imágen del objeto, se les puede preguntar, ¿de qué será imágen la idea del no ser? Esto confirma lo que hemos indicado mas arriba de que no conviene figurarse todas las ideas como una especie de tipos semejantes á las cosas; y que muchas veces no podemos dar explicacion ninguna de esos fenómenos internos que apellidamos ideas, sin embargo de que con ellos conocemos y explicamos los objetos.

[66.] Se dice tambien que el objeto del entendimiento es el ser; pero esto no puede explicarse en el sentido de que el entendimiento no perciba el no ser; sino que el no ser lo percibimos con órden al ser; y que el no ser por sí solo, no puede dar orígen á ningun conocimiento.

Y aquí es de notar una diferencia importante: con la idea del ser podemos entenderlo todo; cuanto mas hay de ser en la idea, mas entendemos; y si se supone una idea que represente un ser sin ninguna limitacion, ó lo que es lo mismo, sin ninguna negacion, tendremos el conocimiento de un ser infinito. Por el contrario: la percepcion del no ser, no nos enseña nada, sino en cuanto nos

manifiesta la limitacion de determinados seres, y sus relaciones; si suponemos que la idea del no ser va extendiéndose, notamos que á medida que se acerca á su límite, esto es al no ser puro, á la nada absoluta, el entendimiento pierde sus objetos, le van faltando los puntos de comparacion y los elementos de combinacion, toda luz se extingue, la inteligencia muere.

[67.] No concebimos la nada universal, absoluta, sino como una condicion momentánea, que fingimos y no admitimos. En ella vemos la imposibilidad de que exista algo, pues si fuera dable señalar un momento en que no hubiese habido nada, no habria ahora nada. No hallamos en esa nada imaginaria ningun punto de partida para la inteligencia; toda combinacion es imposible, absurda: el espíritu se siente perecer de inanicion en el vacío que él se ha fabricado.

[68.] La idea de negacion es completamente estéril si no se combina con la del ser; mas con esta combinacion posee tambien á su modo una especie de fecundidad. Las ideas de distincion, de limitacion, de determinacion envuelven una negacion relativa, no concebimos seres distintos sin concebir que el uno no es el otro; ni seres limitados, sin concebir que *carecen*, es decir, que *no son* en algun sentido; ni determinados, sin concebir alguna cosa que los hace tales, y nó tales otros.

CAPÍTULO X.

IDENTIDAD, DISTINCION; UNIDAD, MULTIPLICIDAD.

[69.] Veamos cómo de la idea del no ser nace la explicacion de las de ideas de identidad, distincion; unidad y multiplicidad.

Si concebimos un ser, sin compararle con nada que no sea él, fijándonos únicamente en él, sin hacer entrar ninguna idea de no ser; tendremos las ideas de identidad y unidad, con respecto á él: ó mejor diremos, esas ideas de identidad y unidad, no serán otra cosa que las ideas del mismo ser. Por esta causa, las ideas de identidad y unidad son inexplicables por sí solas, porque son simples, ó se confunden con una idea simple, en la cual no hay comparacion; y en que si entra negacion, no es advertida, no se la hace objeto de reflexion. Así por ejemplo, en la percepcion de todo ser limitado, entra en algun modo la idea de un no ser, pero tambien podemos prescindir de esta negacion, considerando lo que el objeto *es*, y no atendiendo á lo que *no es*.

[70.] Si percibo un ser, y luego otro ser; la percepcion de que el uno *no es* el otro, da la idea de distincion, y por consiguiente la de multiplicidad. Sin percepcion pues de un *no ser* relativo combinado con el ser, no hay distinción ni número; pero esta percepcion basta para la distincion y el número.

[71.] Las ideas de identidad y unidad son simples, las de distincion y número compuestas: las primeras no envuelven negacion; las segundas implican un juicio negativo: «esto no es aquello.» No es posible que se nos presente A distinto de B, sin que percibamos que B no es A; y por el contrario nos basta saber que B no es A, para decir tambien que son distintos. Estas expresiones «A no es B; ó A y B son distintos,» son enteramente idénticas.

[72.] De aquí se infiere que la combinacion primordial de nuestra inteligencia consiste en la percepcion del ser y del no ser. Con ella percibimos la identidad y la distincion; la unidad y el número; con ella comparamos, con ella afirmamos ó negamos. Sin esta percepcion no nos es posible pensar. Sin la percepcion de la negacion, no tendríamos mas que la del ser; es decir una intuicion fija en un objeto idéntico, uno, inmutable, cual concebimos la inteligencia divina contemplando la infinidad del ser, en la esencia infinita.

[73.] ¿Conoce Dios las negaciones? Sí; porque cuando un ser deja de existir, Dios conoce esta verdad, y en esta verdad hay una negacion. Dios conoce la verdad de todas las proposiciones negativas, ya expresen el ser substantivo, ya el relativo; luego conoce la negacion. ¿Es esto imperfeccion? nó. Porque no puede serlo el conocer la verdad. La imperfeccion está en los objetos, que por lo mismo de ser finitos incluyen la negacion, el ser combinado con el no ser. Si Dios no conociera la negacion, sería porque la negacion fuera imposible en sí misma, lo que equivaldria á la imposibilidad de la existencia de lo finito; y conduciría á la necesidad absoluta y exclusiva de un ser infinito solo.

CAPÍTULO XI.

ORÍGEN DE LA IDEA DEL ENTE.

[74.] Si nada hemos podido pensar sin la idea del ente, ella preexiste á todo acto reflexivo; y parece que no ha podido nacer de la reflexion. Luego la idea de ente será innata. Examinemos esta cuestion.

[75.] Que no podemos pensar sin la idea de ente, lo demuestra lo dicho en los capítulos anteriores; y además cualquiera puede consultar la experiencia en sí mismo, esforzándose para hacer una reflexion en que no entra la idea del ser. Ya hemos visto que ni aun los primeros principios pueden prescindir de ella; y es seguro que nadie irá mas allá de los primeros principios.

[76.] ¿Podrá habernos venido de las sensaciones?

La sensacion en sí, no nos presenta sino cosas determinadas: la idea del ente es cosa indeterminada; la sensacion no nos ofrece sino cosas particulares; la idea del ente es lo mas general que hay y que puede

haber; la sensacion nada nos enseña, nada nos dice, fuera de lo que ella es, una simple afeccion de nuestra alma; la idea del ente es una idea vasta, que se extiende á todo, que fecunda admirablemente nuestro espíritu, que es el elemento de toda reflexion, que funda por sí solo una ciencia; la sensacion no sale de sí misma, no se extiende siquiera á las otras sensaciones; la del tacto nada tiene que ver con la del oído; todas pertenecen á un instante de tiempo y no existen fuera de él; la idea del ente conduce al espíritu por todo linaje de seres, por lo corpóreo y lo incorpóreo, por lo real y lo posible, por el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito. Si algo sacamos de las sensaciones, si nos producen algun fruto intelectual, es porque reflexionamos sobre ellas; y la reflexion es imposible sin la idea del ente.

[77.] La idea del ser tampoco parece que pueda formarse por abstraccion. Para abstraer es necesario reflexionar: y la reflexion es imposible, sin tener de antemano dicha idea; luego esta es necesaria para la abstraccion, luego la abstraccion no puede ser su causa.

[78.] Por otra parte, á este argumento que tan concluyente parece, se le puede oponer una explicacion sumamente sencilla del método con que la abstraccion se ejecuta. Yo veo el papel en que escribo; la sensacion envuelve dos cosas: blanco y extenso. Si no tengo mas que la simple sensacion, aquí me pararé, y solo recibiré esta impresion: extenso y blanco. Si hoy en mí alguna facultad distinta de la de sentir, que me haga capaz de reflexionar sobre la misma sensacion que experimento, podré considerar que esta sensacion tiene algo semejante con otras, que recuerdo haber experimentado. Podré pues considerar la existencia y blancura en sí, prescindiendo de que sean estas que en la actualidad me afectan. En seguida puedo reflexionar que estas sensaciones tienen algo comun con las demás, en cuanto todas me afectan de algun modo; entonces tengo la idea de sensacion en general. Si luego considero que todas las sensaciones tienen algo comun con todo lo que hay en mí, en cuanto me modifican de alguna manera, formaré la idea de una modificacion

mía, prescindiendo de que sea sensacion, ó pensamiento, ó acto de voluntad; y si en fin, prescindiendo de que estas cosas se hallen en mí, de que sean substancias ó modificaciones, solo atiendo á que son algo, habré llegado á la idea del ser. Luego esta idea puede formarse por abstraccion. Esta explicacion es seductora por su sencillez; pero no deja de sufrir graves dificultades.

[79.] Desde los primeros pasos de la operacion nos servimos sin advertirlo, de la idea de ser: luego nos hacemos ilusion cuando creemos formárnosla. Para reflexionar sobre lo extenso y blanco, es necesario considerar que existe; que es *algo* semejante á otras sensaciones; cuando prosigo pensando en que me afecta, ya sé que yo *soy*, que aquello que me afecta *es*, ya hablo de ser ó no ser, de tener ó no tener *algo* comun; y por fin cuando prescindo de que las modificaciones de mi espíritu sean esto ó aquello, y solo las miro como una *cosa*, como *algo*, como un *ser*, claro es que no podría considerarlas como tales; si no existiese en mí la idea de *algo* en general, es decir del ente. Aquí el ser es un predicado que yo aplico á las cosas; luego ya conocía este predicado. Lo que hago es colocar las cosas particulares y determinadas en una idea general é indeterminada, que preexistia en mi entendimiento. Las operaciones sucesivas que he hecho para la abstraccion no han sido mas que una descomposicion del objeto, una clasificacion de él en varias ideas generales, hasta llegar á la superior, la del ente.

[80.] En vista de estas razones, todas muy fuertes, no es fácil resolverse por ninguna de las opiniones opuestas sin temor de errar: no obstante yo emitiré la mia, con arreglo á los principios que llevo consignados en diferentes lugares de esta obra. La idea del ente, no la tengo por innata, en el sentido de que preexista en nuestro entendimiento, como un tipo anterior á las sensaciones, y á los actos intelectuales (v. lib. IV, cap. XXX); pero no veo inconveniente en que se la llame innata, si con este nombre no se significa otra cosa, que la *facultad innata* de nuestro entendimiento, para percibir los objetos bajo la razon general de ente ó de existencia, tan pronto

como reflexiona sobre ellos. De esta suerte, la idea no dimana de las sensaciones; y se la reconoce como un elemento primordial del entendimiento puro; tampoco se la forma por abstraccion, como si se la produjese totalmente; sino que se la separa de las demás, se la depura por decirlo así, contribuyendo á esta depuracion ella misma. Así puede preexistir á la reflexion, y ser en algun modo fruto de la reflexion, segun los varios estados en que se la considera. En cuanto anda mezclada y confusa con las demás ideas, preexiste á la reflexion; pero es fruto de la misma reflexion, en cuanto esta la ha separado y depurado.

[81.] Para resolver cumplidamente las dificultades propuestas conviene fijar las ideas con precision y exactitud.

La idea de ente es no solo general sino tambien indeterminada; no ofrece al espíritu nada real, ni aun posible; pues que no concebimos que exista ni pueda existir un ser que no sea mas que ser, de tal modo que no se pueda afirmar del mismo ninguna propiedad excepto la de ser. Dios tiene en sí la plenitud de ser; es su mismo ser, se llama con profunda verdad: *el que es*; pero de él afirmamos tambien con verdad que es inteligente, que es libre, y que tiene otras perfecciones no expresadas en la idea general y pura de ser.

De esto se infiere que no debemos considerar la idea de ente como un tipo que nos represente algo determinado, ni aun en general.

[82.] El acto con que percibimos el ser, la existencia, la realidad, es necesario á nuestro entendimiento, pero está confundido con todos los demás actos: intelectuales, como una condicion *sine qua non* de todos ellos, hasta que viene la reflexion á separarle de los mismos, depurándole, y haciéndole objeto de nuestra percepcion.

Como al percibir, percibimos *algo*, es evidente que la razon de ser anda siempre envuelta en todas nuestras percepciones; por el mero hecho de conocer, conocemos el ente, es decir una *cosa*. Pero como al fijarse nuestra percepcion en un objeto no siempre distinguimos

las varias razones en que puede ser descompuesto; aunque la idea de ser se halle en todos los objetos percibidos, no es directamente percibida por nuestro entendimiento, hasta que la reflexion la separa de todo lo demás.

[83.] Si pienso en un objeto azul, claro es que en la idea de azul entra la de color; pero si no reflexiono, no distinguiré entre el género que es color y la diferencia que es azul. En el objeto percibido, estas dos cosas no se distinguen realmente; pues seria hasta rídiculo el pretender que en un objeto particular de color azul, una cosa es el color y otra lo azul; no obstante cuando reflexiono sobre el objeto, puedo distinguir muy bien entre las dos ideas de color y de azul, y fijarme y discurrir sobre la una sin ocuparme de la otra. ¿Será necesario decir que yo tenga la idea de color en general, anteriormente á la representacion sensible? nó por cierto. Solamente será preciso reconocer en el espíritu una fuerza innata por la que considera en general lo que se le ofrece en particular, y descompone un objeto simple en varias ideas ó aspectos.

[84.] Nuestro entendimiento posee la fuerza de concebir la unidad bajo la idea de multiplicidad, y la multiplicidad bajo la idea de unidad. De lo último hallamos el ejemplo en las ideas generales, en cuanto reunimos en un solo concepto lo que es múltiplo en la realidad. Nuestro entendimiento puede compararse á un prisma que descompone en muchos colores un rayo de luz; de aquí nacen los diferentes conceptos relativos á un objeto simple. Cuando no necesitamos reducir la multiplicidad á la unidad, la fuerza intelectual obra en un sentido inverso: en vez de dispersar reune: la variedad de colores desaparece; y vuelve á presentarse el rayo luminoso en toda su pureza y simplicidad.

[85.] Por el mismo hecho de estar limitado nuestro espíritu á conocer muchas cosas por conceptos, y nó por intuiciones, ha menester de la facultad de componer y descomponer, de mirar una cosa simple bajo aspectos distintos, y de reunir diferentes cosas bajo una razon comun. No se pierda pues de vista que la fuerza generalizadora y

divisora, de que está dotado nuestro entendimiento, aunque es para él un poderoso recurso, indica sin embargo su debilidad en el órden intelectual, y la advierte continuamente de la circunspeccion con que debe proceder cuando se trata de fallar sobre la íntima naturaleza de las cosas.

[86.] Segun esta doctrina, las ideas generales y muy particularmente las indeterminadas, resultan de la reflexion ejercida sobre nuestros propios actos perceptivos; y no hay en la idea general mas de lo que se halla en la percepcion particular, excepto su misma generalidad nacida de que se prescinde de las condiciones individuantes. Esto se verifica muy particularmente en la idea del ser, que como ya hemos visto, entra como condicion necesaria en todas nuestras percepciones; y es además indispensable para todas las operaciones, tanto de composicion como de descomposicion.

No podemos concebir, sin concebir *algo*, ó un *ente*; hé aquí el ser substantivo. No podemos afirmar ó negar, sin decir *es* ó *no es*; hé aquí el ser copulativo. Luego la idea de ser es mas bien que idea, una condicion necesaria para que nuestro entendimiento pueda ejercer sus funciones: no es un tipo que le represente nada determinado; es mas bien su condicion de vida; sin ella no le es posible ejercer su actividad.

[87.] Pero esta condicion de todos nuestros pensamientos, la podemos percibir con la reflexion; y entonces la idea de ser que estaba envuelta con lo demás, se ofrece depurada á nuestros ojos; y concebimos esa razon general, de *ser*, de *cosa*, que entra en todas las percepciones, pero que antes no habíamos distinguido con bastante claridad.

CAPÍTULO XII.

DISTINCION ENTRE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA.

[88.] Se ha disputado mucho en las escuelas sobre si la existencia es distinta de la esencia. Esta cuestion á primera vista indiferente, no lo es cuando se atiende á las consecuencias que de ella dimanan en opinion de autores respetables, quienes pretendian nada menos que establecer en la distincion de la esencia y de la existencia una nota característica de lo finito, atribuyendo al solo ser infinito la identidad de su esencia con su existencia.

[89.] Que nosotros distinguimos entre la esencia y la existencia de las cosas, es indudable: en cuanto concebimos el objeto como realizado, concebimos la existencia; y en cuanto concebimos que ese objeto existe con esta ó aquella determinacion que le constituye en tal ó cual especie, concebimos la esencia. La idea de existencia, nos representa la realidad pura; la idea de la esencia, nos ofrece la determinacion de esta realidad. Pero las escuelas han ido mas lejos, y han querido trasladar á las cosas, la distincion que se halla en los conceptos: su opinion parece mas sutil que sólida.

[90.] La esencia de una cosa es aquello que le constituye tal, y le distingue de todo lo demás; y la existencia es el acto que da el ser á la esencia, ó aquello por lo cual la esencia existe. De estas definiciones parece resultar que no hay distincion entre la esencia y la existencia. Para que dos cosas sean distintas es necesario que la una no sea la otra; y como la esencia abstraida de la existencia, no es nada, no se puede decir que haya entre ellas una distincion real.

La esencia de un hombre, si se prescinde de su existencia ¿á qué se reduce? á nada: luego no se debe admitir ninguna relacion entre ellas. Convengo en que prescindiendo de la existencia del hombre, concebimos todavía la esencia del hombre; pero la cuestion no está en si distinguimos entre la idea del hombre y su existencia, sino en si hay una distincion real entre su esencia propia y su misma

existencia.

[91.] Las esencias de todas las cosas están en Dios; y en este sentido puede decirse que se distinguen de la existencia finita; pero esto, si bien se considera, no afecta en nada la cuestion

presente. Cuando las cosas existen en Dios, no son nada distinto de Dios; están representadas en la inteligencia infinita, la cual con todas sus representaciones, es la misma esencia infinita. Comparar pues la existencia finita de las cosas con su esencia, en cuanto se halla en Dios, es variar radicalmente el estado de la cuestion, y buscar la relacion de la existencia de las cosas, nó con sus esencias particulares, sino con las representaciones del entendimiento divino.

[92.] Puede objetarse que si la existencia de los seres finitos es lo mismo que su esencia, resultará que la existencia será esencial á dichos seres; porque nada mas esencial que la misma esencia: luego los seres finitos existirán por necesidad, pues que todo lo que pertenece á la esencia es necesario. Los radios de un círculo son iguales entre sí, porque la igualdad está contenida en la esencia del círculo; del mismo modo, si la existencia pertenece á la esencia de las cosas, estas no podrán menos de existir, y la no existencia seria una verdadera contradiccion.

Esta dificultad se funda en el sentido ambiguo de la palabra *esencia*, y en la falta de exactitud con que se ligan las ideas de esencial y de necesario. La relacion de las propiedades esenciales es necesaria, porque destruyéndola se cae en contradiccion. Los radios del círculo son iguales porque en la misma idea del círculo entra ya la igualdad; y por consiguiente si esta se negase, se afirmaria y se negaria á un mismo tiempo. La contradiccion no existe cuando no se comparan unas propiedades con otras; y esta comparacion no se hace cuando se trata de la esencia y de la existencia. Entonces no se compara una cosa con otra, sino una cosa consigo misma; si se introduce la distincion, no se la refiere á dos cosas, sino á una misma, considerada bajo dos aspectos, ó en dos estados: en el órden ideal y

en el real.

Cuando nos ocupamos de la esencia prescindiendo de la existencia, el objeto es el conjunto de las propiedades que dan al ser tal ó cual naturaleza; prescindimos de que estas existian ó nó, y solo atendemos á lo que serian si existiesen. En todo cuanto afirmamos ó negamos de las mismas, envolvemos expresa ó tácitamente, la condicion de la existencia; pero cuando consideramos la esencia realizada, ó existente, no comparamos propiedad con propiedad, sino la cosa consigo misma. En este caso, la no existencia no implica contradiccion; porque desapareciendo la existencia desaparecerá tambien la misma esencia, y por consiguiente todo lo que ella incluye. La contradiccion resultaría si dijésemos que la esencia implica la existencia, y quisiéramos que permaneciendo la primera, desapareciese la segunda, lo que no se verifica en este supuesto. La igualdad de los radios del círculo no puede faltar mientras el círculo no falte; y la contradiccion está en querer que los radios sean desiguales y el círculo continúe círculo: mas si el círculo deja de serlo, no hay inconveniente en que los radios sean desiguales. La esencia es lo mismo que la existencia; mientras haya esencia habrá tambien existencia; si la esencia falta, faltará tambien la existencia: ¿dónde está la contradiccion? De la esencia del hombre es la vida, y sin embargo el hombre muere; se me dirá que entonces se destruye el hombre, y que por esto no hay contradiccion; pues bien, tambien se destruirá la esencia cuando deje de existir, y no habrá ninguna contradiccion en que falte la existencia que estaba identificada con aquella.

[93.] Decian los escolásticos que el ser cuya esencia fuese lo mismo que su existencia, seria infinito y absolutamente inmutable, á causa de que siendo la existencia lo último en la línea de ente ó de acto, dicho ser no podría recibir cosa alguna. Esta dificultad se funda tambien en el sentido equívoco de las palabras. ¿Qué se entiende por *último* en la línea de ente ó de acto? Si se quiere significar que á la esencia identificada con la existencia nada le puede sobrevenir, se

comete peticion de principio, pues se afirma lo que se ha de probar. Si se entiende que la existencia es lo último en la línea de ente ó de acto, en tal sentido que puesta ella nada falte para que las cosas cuya es la existencia, sean realmente existentes, se afirma una verdad indudable, pero de ella no se infiere lo que se intentaba demostrar.

[94.] Parece pues que á la distincion de los conceptos de la esencia y de la existencia, no le corresponde una distincion real en las cosas. La esencia no se distingue de la existencia; y nó por esto deja de ser finita la primera y contingente la segunda. En Dios, la existencia se identifica con la esencia; pero de tal suerte que su no existencia implica contradiccion, y su esencia es infinita.

CAPÍTULO XIII.

OPINION DE KANT SOBRE LA REALIDAD Y LA NEGACION.

[95.] Kant cuenta entre sus categorías la realidad y la negacion, ó sea la existencia y la no existencia, y las define con arreglo á sus principios, diciendo: «la realidad en un concepto puro del entendimiento, es lo que corresponde en general á una sensacion cualquiera; por consiguiente aquello cuyo concepto designa un ser en sí, en el tiempo. La negacion es aquello cuyo concepto representa un no ser en el tiempo. La oposicion de estas dos cosas consiste en la diferencia del mismo tiempo como lleno ó vacío. Pues que el tiempo consiste únicamente en la forma de la intuicion, por consiguiente en la forma de los objetos como fenómenos, se sigue que lo que en ellos corresponde á la sensacion, es la materia trascendental de todos los objetos, como cosas en sí, realidad esencial. Toda sensacion tiene un grado ó intensidad por la cual puede llenar mas ó menos el mismo tiempo, es decir el sentido

íntimo relativamente á la representacion de un objeto hasta que se reduzca á la nada=0=negacion.» En este pasaje hay un error fundamental que destruye por su base toda inteligencia; y hay además mucha confusion en las aplicaciones que se hacen de la idea del tiempo.

[96.] Segun Kant, la realidad solo se refiere á las sensaciones: luego la idea de ente será la idea de los fenómenos de la sensibilidad en general; luego esta idea no significará nada cuando se la quiera aplicar á lo no sensible; luego el mismo principio de contradiccion está necesariamente limitado á la esfera de la sensibilidad; luego ni conocemos ni podemos conocer nada fuera del órden sensible. Estas son las consecuencias: veamos la solidez del principio de que dimanan.

[97.] Si la idea de realidad no fuese mas que la idea de lo sensible en general, no la aplicaríamos jamás á cosas no sensibles; no obstante, la experiencia enseña todo lo contrario. Hablamos continuamente de la posibilidad y aun de la existencia de seres no sensibles; y hasta con respecto á los fenómenos de nuestra alma, distinguimos entre los que pertenecen á la sensibilidad, y los que corresponden al órden intelectual puro: luego para nosotros la idea de ente expresa un concepto general, no circunscrito al órden sensible.

[98.] Responderá Kant que las aplicaciones que hacemos de esta idea, extendiéndola mas allá de la esfera de la sensibilidad, son vanas ilusiones que se expresan en palabras que no significan nada. A esto replicaré lo siguiente.

1.º Ahora no tratamos de saber si las aplicaciones de la idea de ente ó realidad fuera del órden sensible, son fundadas ó infundadas; se trata únicamente de saber qué es lo que no representa dicha idea, sea ó nó ilusorio el objeto representado. Cuando Kant define la realidad, la considera como una de sus categorías; y por consiguiente como uno de los conceptos puros del entendimiento: para que la definicion sea buena, debe expresar este concepto puro con toda la extension

que en sí tiene, y como he demostrado que el concepto en sí mismo, no está limitado á la esfera de la sensibilidad, resulta que la definicion de Kant es inadmisible. Si este filósofo hubiese dicho que las aplicaciones del concepto, cuando se las llevaba fuera del órden sensible eran infundadas, habria caido en error, pero nó destruido el mismo concepto; mas ahora, su equivocacion está no solo en los usos del concepto, sino en la naturaleza de este, el cual queda destruido, si se le limita á la esfera de la sensibilidad.

2.º En la idea de ente se funda el principio de contradiccion, el cual se extiende tanto á lo insensible como á lo sensible. Si admitiésemos la doctrina de Kant se seguiria que el principio de contradiccion, «es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo» equivaldria á esta proposicion: «es imposible que un fenómeno de la sensibilidad aparezca y no aparezca á un mismo tiempo.» Es evidente que ni la filosofía ni el sentido comun han dado jamás al principio de contradiccion una significacion semejante. Cuando se afirma la imposibilidad de que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, se habla en general, y se prescinde absolutamente de que esta cosa pertenezca ó nó al órden sensible. Si así no fuese, ó deberíamos decir que son absolutamente imposibles los seres no sensibles, lo que no se atreve á sostener el mismo Kant, ó bien que dudamos si el principio de contradiccion es aplicable á ellos, dado caso que existan. ¿Quién no ve lo absurdo de esta duda, y que con solo admitirla por un momento, destruimos toda inteligencia? Si limitamos la generalidad del principio de contradiccion, la imposibilidad no es absoluta; y entonces, supuesto que pueda fallar en algunos casos, ¿quién nos asegura que no fallará en todos?

3.º El mismo Kant admite la distincion entre los fenómenos de la sensibilidad y los conceptos intelectuales puros; luego para él mismo, la realidad comprende algo mas que lo sensible. Los conceptos intelectuales puros son una realidad, son algo, siquiera como fenómenos subjetivos de nuestro espíritu, y sin embargo no son sensibles, segun lo confiesa el mismo Kant; luego este filósofo

incurre en contradiccion cuando limita la idea de realidad á lo puramente sensible.

[99.] Kant no concibe la realidad y la negacion sino como llenando ó dejando vacío el tiempo, el cual en opinion del filósofo aleman, es forma primitiva de nuestras intuiciones, y una especie de fondo en el cual ve el alma todos los objetos, inclusas sus operaciones propias. Segun esta doctrina, la idea del tiempo precede á las de realidad y negacion; pues que estas dos últimas no son concebibles sino con relacion á aquel. Desde luego salta á los ojos la extrañeza de una forma, ó llámese como se quiera, á la cual se hayan de referir las ideas de realidad y negacion, cuando fuera de la idea de realidad no es concebible nada. Kant tan escrupuloso en el análisis de los elementos contenidos en nuestro espíritu, y tan desdeñoso para con todos los metafísicos que le han precedido, debiera habernos explicado la naturaleza de esta forma en la cual vemos la realidad, y que sin embargo no está contenida en la idea de realidad. Si es algo, será tambien una realidad; y si no es algo, será un puro nada; por consiguiente no podrá ser una forma que llenándose ó vaciándose, ofrezca al espíritu las ideas de realidad ó negacion. Fácil me seria manifestar con abundante copia de razones la equivocacion del filósofo aleman, cuando determina con tanta inexactitud las relaciones entre el tiempo y la idea del ser; pero como me propongo explicar detenidamente la idea del tiempo, no quiero adelantar aquí lo que corresponde á otra parte de la obra.

CAPÍTULO XIV.

RESÚMEN Y CONSECUENCIAS DE LA DOCTRINA DEL ENTE.

[100.] Resumamos la doctrina expuesta en los capítulos anteriores,

para que podamos verla de una ojeada en su conjunto y trabazon.

La idea de ente es tan fecunda en resultados, que conviene profundizarla bajo todos sus aspectos, y no perderla nunca de vista en las investigaciones de la filosofía trascendental.

[101.] Tenemos la idea de ente, ó de ser en general: así lo atestiguan la razon y el sentido íntimo.

[102.] Esta idea es simple, y no podemos resolverla en otros elementos: expresa una razon general de las cosas, y se la desnaturaliza en cierto modo, si se la mezcla con ideas particulares. No es intuitiva, sino indeterminada, hasta el punto de que por sí sola, no nos daria idea de un ser real y posible. En todo ser, no solo concebimos que *es*, sino que *es alguna cosa*, la cual es su predicado: el mismo ser infinito, no solo es un ser, sino un ser inteligente y libre, y que posee formalmente todas las perfecciones que no implican nada de imperfeccion.

[103.] La idea del ser puede expresar ó la simple existencia, ó la relacion de un predicado con un sujeto: en el primer caso, es substantiva, en el segundo copulativa. Hé aquí dos ejemplos: «el sol *es*;» «el sol *es luminoso*:» en la primera proposicion, el ser es substantivo, ó expresa la existencia; en la segunda, es copulativo, ó significa la relacion del predicado con el sujeto.

[104.] Las ideas de identidad y distincion nacen de las ideas del ser y del no ser; y así la idea del ser copulativo, que afirma la identidad de un predicado con un sujeto, dimana tambien en algun modo de la idea del ser substantivo.

[105.] El ser, que es el principal objeto del entendimiento, no es él posible, en cuanto posible; no concebimos la posibilidad sino en órden á la actualidad: aquella nace de esta; nó esta de aquella. No concebiríamos la posibilidad pura, esto es la posibilidad sin existencia, si no concibiésemos seres finitos, en cuya idea no está envuelto el ser por necesidad, y cuya aparicion y desaparicion

estamos experimentando continuamente.

[106.] El entendimiento percibe el ser; y esta es una condicion indispensable para todas sus percepciones; pero la idea del ser no es la única que se le ofrece; pues que conoce diferentes modos de ser, los cuales por lo mismo que son *modos*, añaden algo á la idea general y absoluta de la existencia.

[107.] Cuando consideramos las esencias de las cosas prescindiendo de su realidad, nuestros conocimientos envuelven siempre la siguiente condicion: si existen. De lo posible puro, en cuanto no es, solo hay ciencia condicional; es decir, si el objeto pasa de la posibilidad á la realidad. Para fundar la posibilidad pura, de suerte que haya en ella relaciones necesarias, bajo la condicion de la existencia, es menester recurrir á un ser necesario orígen de toda verdad.

[108.] Las esencias de las cosas en abstracto, nada significan, ni pueden ser objeto de afirmacion ó negacion, si no suponemos un ser necesario, en que se halle la razon de las relaciones de las cosas, y de la posibilidad de su existencia.

[109.] La verdad pura, independientemente de todo entendimiento, de todo ser, no solo creado, sino tambien increado, es una ilusion, ó mejor diremos, un absurdo. De la pura nada, no es verdad nada.

La verdad no puede ser atea: sin Dios no hay verdad.

[110.] No solo conocemos el ser, sino tambien el no ser; tenemos idea de la negacion. Esta se refiere siempre á algun ser: la nada absoluta, no puede ser objeto de la inteligencia. La idea de la negacion tiene su fecundidad peculiar: combinada con la de ser, funda el principio de contradiccion, engendra las ideas de distincion y multiplicidad, y hace posibles los juicios negativos.

[111.] La idea de ser no dimana de las sensaciones; ni tampoco es innata, en el sentido de que preexista en nuestro entendimiento como

un tipo anterior á todas las percepciones. No hay inconveniente en llamarla innata, si por esta palabra se significa una condicion *sine qua non* de todos nuestros actos intelectuales, y por consiguiente del ejercicio de nuestras facultades innatas. En toda percepcion intelectual se halla mezclada la idea de ser, pero esta no se ofrece con toda claridad y distincion á nuestro entendimiento; hasta que por medio de la reflexion, la separamos de las ideas particulares que la acompañan.

[112.] La esencia no se distingue de la existencia, ni aun en los seres finitos. Esta es una distincion de conceptos á que no corresponde una distincion en la realidad.

[113.] La identidad de la esencia con la existencia, no lleva consigo la necesidad de las cosas finitas. Los argumentos con que se pretende sacar esta consecuencia se fundan en el sentido equívoco que se da á las palabras.

[114.] La opinion de Kant que limita la idea de la realidad y de la negacion al órden puramente sensible, acarrea la ruina de toda inteligencia; pues que hace vacilar el mismo principio de contradiccion. Esta doctrina del filósofo aleman, está en oposición con lo que él propio enseña sobre los conceptos intelectuales puros, distintos de las representaciones sensibles. Refiriendo las ideas de realidad y de negacion á la idea del tiempo, como forma primitiva del sentido íntimo, deja fuera de la idea de realidad lo que no puede menos de pertenecer á ella; y presenta la del tiempo bajo un punto de vista totalmente equivocado.

[115.] Así como la representacion sensible tiene por base la intuicion primitiva de la extension, así las facultades perceptivas del entendimiento puro, reconocen por base la idea de ser; y de la propia suerte que la extension se ofrece á la sensibilidad, como limitable, y de la limitabilidad resulta la figurabilidad, y por consiguiente, todos los objetos de la ciencia geométrica, así tambien la idea del no ser, se combina con la del ser, y fecundiza en cierto modo las ciencias

metafísicas.

[116.] Ese paralelismo de las dos ideas extension y ser, no es de tal naturaleza, que la primera sea independiente de la segunda. La idea de extension es estéril para la ciencia, si no se combina con las ideas generales de ser y no ser. Esto podria manifestarse de varias maneras; pero basta recordar que la geometría á cada paso echa mano del principio de contradiccion; en el cual entran las ideas de ser y no ser (V. lib. IV, cap. V).

[117.] De las ideas de ser y de no ser, combinadas con las intuitivas, nacen todos nuestros conocimientos. En los libros siguientes tendremos ocasion de observar esa admirable fecundidad de una idea que aunque por sí sola no enseñaria nada positivo, no obstante unida con otras y modificada ella misma de varias maneras, ilumina de tal modo el mundo intelectual, que con razon ha podido llamarse el objeto del entendimiento.

FIN DEL LIBRO QUINTO.

LIBRO SEXTO.

UNIDAD Y NUMERO.

CAPÍTULO I.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE LA IDEA DE UNIDAD.

[1.] Antes de analizar la idea del número, comencemos por su elemento mas simple, la unidad. El número es un conjunto de unidades; si ignoramos lo que es la unidad, no podremos saber lo que es el número (V. lib. V, cap. X).

[2.] ¿Qué es la unidad? ¿Cuándo una cosa es una? Parece que todos sabemos lo que es la unidad, pues con ella construimos el edificio de nuestros conocimientos aritméticos. Todos sabemos cuándo una cosa es una, sin que nos equivoquemos jamás sobre el significado de la palabra. En esto no hay diferencia entre el sabio y el rudo. La voz *uno*, en nuestra lengua, significa lo mismo para todos los que la comprenden; lo propio sucede á los demás pueblos con respecto á la palabra con que expresan la misma idea. Cuando se ha encontrado el guarismo 1 que corresponde á esta idea, y que la expresa de un modo general, prescindiendo de las diferencias de idiomas, todos los hombres le han entendido y aplicado de la misma manera.

[3.] La idea de la unidad, es la misma en todos los hombres; es un patrimonio comun del género humano. No se liga á este ó aquel objeto; ni á este ó aquel acto del espíritu; se extiende á todo de la misma manera. Aun las cosas compuestas, las cosas múltiplas, no llegan á ser llamadas unas, sino en cuanto participan de la idea general. El punto indivisible es uno. La línea que consta de muchos puntos, no seria una, si estos puntos no tuviesen enlace de contigüidad, sí no contribuyesen á formar *un* objeto que nos causa *una* impresion, que está sometido á *un* acto de nuestro entendimiento.

[4.] La idea de unidad no es ninguna sensacion particular, pues conviene á todas; no es la sensacion en general, pues conviene á lo que no es sensacion: una es la sensacion del color, pero una es tambien la conciencia del *yo*, que no es ninguna sensacion; uno es el tamaño del rectángulo que tengo á la vista, que siento, y una es la relacion de igualdad de sus ángulos, que no es sensacion.

[5.] La idea de unidad, es una idea simple, que acompaña á nuestro

espíritu desde sus primeros pasos: la hallamos en todo, la comprendemos bien; no la explicamos como desearíamos, porque es simple, y no puede descomponerse expresándose con varias palabras. No quiero decir con esto, que sea necesario renunciar á toda explicacion de la idea de la unidad; solo me propongo advertir al lector de la clase de explicacion que debe prometerse; la cual no puede ser otra que el análisis del hecho en cuanto está en los objetos, y del fenómeno en cuanto se presenta á nuestro espíritu.

CAPÍTULO II.

QUÉ ES LA UNIDAD.

[6.] Los escolásticos han dicho con verdad que todo ser es uno, y que todo lo uno es ser. La unidad es un atributo general á todo ser, pero nó distinto del mismo. Por poco que se reflexione, salta á los ojos que la unidad y el ser no se distinguen, la idea de unidad por sí sola, no nos ofrece nada real, ni aun posible: ¿qué seria la unidad que no fuese mas que unidad? Esta idea va envuelta en la de ser, es un aspecto del mismo, una razon bajo la cual se presenta el ser al entendimiento.

[7.] Pero ¿qué es el concepto de unidad, bajo el cual se nos ofrecen los seres? Decimos que hay unidad en el objeto, cuando no hay distincion en el concepto que le presenta; y no hay distincion, cuando la percepcion del *no ser* relativo no se combina en el objeto con la del *ser*. Donde quiera que hay percepcion de un objeto simplemente, hay unidad. Percibo el objeto B. Sea lo que fuere B, será uno para mí, si no le percibo compuesto de c, d, de los cuales el uno *no sea* el otro. Si en el objeto B percibo la distincion entre c y d, la unidad desaparece.

Es evidente que aun cuando conozca esta composicion, puedo prescindir de ella y considerar simplemente el resultado, el todo, B; entonces la unidad aparece de nuevo.

[8.] Por lo dicho se ve que la unidad es de dos maneras, real y facticia. La real existe, cuando en la cosa no solo no se percibe la distincion, sino que no la hay; la facticia se halla en los compuestos, que en sí mismos encierran cosas distintas, las que pueden ofrecerse al entendimiento, en cuanto subordinadas á una unidad de órden y prescindiendo de la distincion real que contienen.

[9.] En las escuelas se definia algunas veces *lo uno*, ens indivisum in se, et divisum ab aliis: la primera parte parece muy exacta con tal que por *indivision*, no se entienda *no separacion*, sino *indistincion*; pero la segunda la considero cuando menos redundante. Si no existiese mas que un ser solo y simplicísimo; no dejaría de ser uno; y sin embargo, no se le podria aplicar el que estuviese dividido de los otros: divisum ab aliis. No habiendo *otros*, no habria la division de ellos. Luego este miembro de la definicion es redundante.

[10.] Se dirá que el ser uno está dividido de los otros reales ó posibles; y que en el supuesto de un ser solo, si bien no habria seres reales, los habria posibles; pero esto no deshace la dificultad. El ser solo, seria uno *realmente*, y la division de los otros, seria solo *posible*: pues que la division de dos extremos no puede ser real cuando uno de ellos no es mas que posible; luego la division de los otros, *divisio ab aliis*, no es un constitutivo necesario de la unidad: porque esta es ya real, cuando el constitutivo es solo posible.

[11.] Todavía se puede hacer otra observacion que confirma esta doctrina. En el uso comun, la unidad se opone á la distincion: en no habiendo distincion, hay unidad. Para que no haya distincion, basta que el ser uno no sea concebido como múltiplo; y esto se consigue, independientemente de su comparacion con los demás. Las palabras *otros, demás*, suponen seres *unos*; la idea de unidad precede á la de distincion: los seres no se consideran distintos entre sí, sino despues

que se los concibe, como unos, cada cual de por sí.

[12.] Me parece pues que el ser uno está definido con decir *ens indivisum in se*; ó un ser que en sí no tiene division. Segun sea la indivision, será la unidad. Si la indivision significa *indistincion*, la unidad será real; pero si solo significa, *no separacion*, ó sea reunion, la unidad será facticia. Las moléculas inextensas de que algunos suponen compuesta la materia, serian *unas* realmente; porque en ellas no habria distincion. Los cuerpos son *unos* facticiamente, porque sus partes son realmente distintas, aunque estén reunidas.

[13.] Puede proponerse la dificultad de si seria uno el ser, indiviso en sí, y no dividido de los otros; porque si no fuese *uno*, se inferiria que la definicion no ha sido justamente censurada: puesto que no seria uno lo que careciese de la segunda propiedad señalada en la definicion. A esto respondo que el ser que no encerrase distincion en sí, y no se distinguiese de los otros, seria tambien uno: y que en dicho caso, no habrá *otros*, pues no los hay cuando no hay distincion. En este supuesto, solo habria una unidad, la unidad del panteismo, el *gran todo*, el absoluto, en que todo se identificaria.

[14.] Se ha dicho que la unidad que se confundia con el ente, era distinta de la unidad que da orígen al número. En efecto, se encuentran aquí dos conceptos diferentes de la unidad, en cuanto la primera significa solamente indistincion, y la otra expresa la relacion á engendrar cantidad. Mas de esto no se infiere que lo uno que se identifica con el ente se distinga del que engendra el número. Todos los seres unos en sí, pero distintos entre sí, sean cuales fueren, pueden ser concebidos bajo la idea de número. En el augusto misterio de la Trinidad, entra el número *tres*; y decimos con mucha verdad, que en Dios hay *tres* personas.

[15.] La unidad que engendra el número no es necesario que sea real; basta que sea facticia. Tomando por unidad el pié, nos servimos de una unidad facticia, pues que el pié consta de partes; y sin embargo el número que resulta es un verdadero número.

CAPÍTULO III.

UNIDAD Y SIMPLICIDAD.

[16.] La unidad real, se confunde con la simplicidad. Lo realmente uno carece de distincion en sí mismo; no consta de partes de las cuales se pueda decir: esta *no es* aquella. Es evidente que nada mas se requiere para que haya simplicidad; lo simple se opone á lo compuesto; á lo que está formado de varios seres, de los cuales el uno *no es* el otro.

[17.] Esta simplicidad no la encontramos en ninguno de los objetos sometidos á nuestra intuicion, excepto en los actos de nuestra alma. Por manera que, aun cuando conocemos por el discurso que hay substancias realmente unas, ó simples, no las vemos en sí mismas.

Lo extenso consta esencialmente de partes: de donde resulta que la unidad real, ó la simplicidad, no la hallamos en el mundo corpóreo, en cuanto es objeto de nuestra sensibilidad. Pero como lo compuesto se ha de resolver en lo simple, y no es dable proceder hasta lo infinito; se infiere tambien que el mismo universo corpóreo es un conjunto de substancias, que, llámense puntos inextensos ó como se quiera, parece que no pueden descomponerse en otras, y por consiguiente son realmente unas, ó simples.

[18.] De esto se infiere, que en cierto modo podria decirse que las substancias son realmente simples; y que los llamados compuestos, son conjuntos de substancias, que á su vez forman una tercera substancia, reuniéndose bajo una cierta ley que las preside, y que les da la unidad que he llamado facticia.

[19.] Aquí no puedo menos de hacer observar como el análisis trascendental confunde á los que no admiten la simplicidad en los

seres pensantes; pues que encontramos que la simplicidad es primero que la composicion, y que esta no puede ni aun concebirse, si no presuponemos aquella. La simplicidad es una ley necesaria de todo ser: un ser compuesto, mas bien que un ser, debe llamarse un conjunto de seres.

[20.] He dicho que las substancias simples no se ofrecian á nuestra intuicion; y que esta no tenia mas objetos que mereciesen el nombre de simples que los actos de nuestra alma. Esto dimana de que el principal medio de intuicion para nosotros es la sensibilidad; la cual estriba en representaciones basadas sobre la extension. Tocante á los actos de nuestra alma, que nos son dados en intuicion, en el sentido íntimo, no cabe duda de que son perfectamente simples. ¿Quién es capaz de descomponer una percepcion, un juicio, un raciocinio, un acto de voluntad?

[21.] La percepcion de ciertos objetos necesita de actos preparatorios, y lo mismo puede decirse del juicio y del raciocinio; pero estas operaciones en sí mismas, son sumamente simples, y es imposible dividirlas en varias partes. La simplicidad se encuentra igualmente en los actos de la voluntad, ya sean de la voluntad pura, ó intelectual, ya de la sensible. ¿Cómo se pueden dividir en partes estos actos, *quiero, no quiero, amo, aborrezco, gozo, sufro*?

[22.] Conviene no confundir la multiplicidad de los actos con los actos: no niego que estos sean muchos, solo digo que estos son simples en sí mismos. En nuestro espíritu se suceden continuamente pensamientos, impresiones, afecciones de varias clases: estos fenómenos son distintos entre sí, como lo prueba, el que existen en tiempos diferentes, y en un mismo tiempo existen los unos sin los otros, y algunos de ellos son incompatibles porque se contradicen: pero cada fenómeno de por sí, es incapaz de ser descompuesto, no admite dentro de sí la distinción en varias partes, y por consiguiente es simple.

[23.] La verdadera unidad solo se encuentra pues en la simplicidad:

donde no hay verdadera simplicidad, hay unidad facticia, nó real; pues aun cuando no haya separacion, hay distincion entre las varias partes de que el compuesto se forma.

[24.] Se infiere de esto que en la definicion del ser uno, en vez de *indivisum*, quizás deberia ponerse *indistinctum*; porque la distincion se opone á la unidad de identidad, la division á la union. A la unidad facticia, le basta la indivision; pero la unidad real, necesita la indistincion. Por mas unidas que estén dos cosas, si la una no es la otra, son distintas, y no se pueden llamar unas en todo rigor metafísico.

[25.] Estas observaciones solo van dirigidas á fijar bien las ideas, nó á modificar el lenguaje. En el uso comun, se aplica la idea de unidad en un sentido menos riguroso; y lejos de oponerme á este uso, convengo en que está fundado en razon. De la union de cosas realmente distintas resulta un conjunto que puede llamarse uno, en cuanto está sometido tambien á cierta unidad; y si no fuese permitido el emplear esta palabra en una acepcion menos rigurosa de lo que exige el análisis metafísico, seria preciso desterrar la unidad de la mayor parte de los objetos. Ya he dicho que las substancias simples no se nos ofrecen en intuicion inmediata; y que vemos mas bien los conjuntos que los elementos de que se componen; si solo pudiésemos aplicar la unidad á los elementos simples, las ciencias se estrecharian sobre manera; el lenguaje se empobreceria; y la literatura y las bellas artes se verian despojadas de una de sus perfecciones características: la unidad.

CAPÍTULO IV.

ORÍGEN DE LA TENDENCIA DE NUESTRO ESPÍRITU HÁCIA LA UNIDAD.

[26.] Encontrando la multiplicidad en todos los objetos sensibles, que son los que llaman mas principalmente nuestra atencion, ¿cómo adquiere nuestro espíritu la idea de unidad? Buscamos la unidad en las ciencias, la unidad en la literatura, la unidad en las artes, la unidad en todo. ¿De dónde nace esa irresistible tendencia hácia la unidad, que nos la hace buscar facticia, cuando no la encontramos real; y esto, á pesar de la multiplicidad que se nos ofrece en los objetos de nuestra percepcion?

[27.] Si no me engaño, se pueden señalar dos orígenes de esta tendencia á la unidad: uno objetivo, otro subjetivo. El primero consiste en el mismo carácter de la unidad, en la cual está entrañado principalmente el objeto del entendimiento; el otro es la unidad que se halla en el ser inteligente, y que este experimenta en el fondo de sí mismo. Estas ideas necesitan mayor explicacion.

[28.] La unidad es el ser: todo ser es uno: y propiamente hablando, el ser no se halla sino en la unidad. Tomemos un objeto compuesto: en él hallamos dos cosas: los elementos simples de que se compone, y la reunion de los mismos. El ser propiamente dicho, no está en la union, sino en los elementos unidos. La union es una mera relacion, que no es ni siquiera posible, cuando no hay elementos que se hayan de unir. Por el contrario, estos elementos en sí mismos, prescindiendo de la union, son verdaderos seres, que existian antes de la union y que existen despues. ¿Qué es un cuerpo organizado? Un conjunto de moléculas unidas bajo cierta ley, segun es el principio que preside á la organizacion. Las partes existian antes de que esta se formase; y cuando sea destruida, continuarán existiendo. Luego el ser se hallaba propiamente en los elementos; y la organizacion era una relacion de estos entre sí.

[29.] La organizacion necesita un principio que la domine, sujetando sus funciones á leyes determinadas para llenar su objeto. Por donde se ve que aun la misma relacion está sometida á la unidad; esto es, á la unidad de fin y á la unidad del principio que la domina y dirige.
[30.] No se concibe que la union de cosas distintas pueda significar

nada ni conducir á nada, sino en cuanto preside á ella la unidad. En los objetos sometidos á nuestra experiencia, las cosas se unen de tres maneras: por yuxtaposicion en el espacio; por coexistencia en el tiempo; y por asociacion en el ejercicio de su actividad. Del primer modo, están unidos los elementos que constituyen la extension; del segundo todos los objetos que pertenecen á un mismo tiempo; y del tercero todos los que reunen sus fuerzas dirigiéndolas á un mismo fin.

[31.] La union que consiste en la continuidad de los elementos en el espacio, no tiene un valor, á los ojos de la ciencia, sino en cuanto hay un ser inteligente que percibe las formas que resultan de la continuidad, reduciéndolas á principios de unidad en tipos ideales. Cuatro líneas de puntos dispuestas de manera que formen un cuadrilátero, no significan nada científico, hasta que hay una inteligencia que percibe bajo la unidad, la forma de cuadrilátero. No niego la existencia del cuadrilátero independientemente de la percepcion intelectual; prescindiendo de la inteligencia, existirian ciertamente aquellas líneas dispuestas de la misma manera; pero esta disposicion en forma de cuadrilátero, es una relacion, no es un ser distinto del conjunto de los elementos dispuestos; y por sí sola no ofrece objeto á la inteligencia, sino en cuanto se presenta bajo la unidad de la forma de cuadrilátero.

Cuando la inteligencia busca un verdadero ser, no lo encuentra sino en los elementos; y al querer percibir la relacion de estos, se ve precisada á echar mano de la unidad de forma.

[32.] La coexistencia en el tiempo es una relacion que por sí sola, no da ni quita nada á los objetos. Estos tienen su existencia independiente de dicha relacion: para que coexistan es necesario que existan. La relacion solo significa algo perceptible por el entendimiento, en cuanto se presenta á este bajo la unidad: que en tal caso es unidad de tiempo, así como en el anterior, era unidad de espacio.

[33.] La asociacion de actividades tampoco significa nada concebible, sino en cuanto expresa la convergencia de las fuerzas hácia un mismo objeto. Si faltase la unidad del punto de direccion, la reunion no espresaria nada; y la inteligencia tendria por objeto las actividades dispersas sin ninguna relacion.

[34.] Queda pues demostrado que la unidad es una ley de nuestro entendimiento, fundada en la misma naturaleza de las cosas. El ser absoluto no se encuentra en lo compuesto sino en lo simple; y el ser relativo no es ni siquiera concebible, sino en cuanto está sometido á la unidad.

[35.] El otro orígen de la tendencia de nuestro espíritu hácia la unidad, le encontramos en la naturaleza del mismo. Él en sí, es uno, simple, y por consiguiente procura asimilárselo todo en esa unidad y simplicidad. Bajo la variedad inmensa de los fenómenos sensibles, intelectuales y morales, que experimenta sin cesar, se siente uno en medio de la multiplicidad, permanente al través de la sucesion. La identidad del *yo* le está atestiguada por el sentido íntimo con una certeza irresistible. Esa unidad, esa identidad, es tan cierta, tan evidente para el niño que comienza á sentir dolor ó placer, y que está seguro de que es él mismo quien experimenta ambas impresiones, como para el filósofo que ha invertido largos años en investigaciones profundas sobre la idea del *yo* y la unidad de la conciencia.

La unidad y simplicidad que experimentamos en nosotros, nos obligan á reducir lo compuesto á lo simple, y lo múltiplo á lo uno. La percepcion de las cosas mas compuestas se refiere á una conciencia esencialmente una: aun cuando percibiésemos con un solo acto toda la complicacion que hay en el universo, este acto seria simplicísimo, pues que nó de otro modo podria el *yo* decir: *yo percibo*.

[36.] Existen pues dos razones para que nuestro espíritu busque en todo la unidad. La inteligibilidad de los objetos no existe sino en

cuanto están sometidos á una cierta unidad perceptible, á una forma bajo la cual lo múltiplo se haga uno y lo compuesto simple. El objeto del entendimiento es el ser; y el ser está en lo simple. Lo compuesto envuelve un conjunto de elementos simples, con la relacion que se llama *union*: pero esta no forma objeto perceptible, sino en cuanto se presenta bajo cierta unidad.

La inteligencia es inconcebible en el sujeto, sin la indivisible unidad de la conciencia. Todo ser inteligente necesita este vínculo que une la variedad de los fenómenos, de que es sujeto: si llegase á faltar dicha unidad, estos fenómenos serian un conjunto informe, sin ninguna relacion entre sí; serian actos intelectuales sin un ser inteligente.

La tendencia á la unidad nace de la perfeccion de nuestro espíritu, y es en sí misma una perfeccion: pero es necesario guardarse de extraviarla, buscando una unidad real, donde solo podemos encontrarla facticia. De esta exageracion dimana un error funesto, el error de nuestra época, el panteismo. La unidad está en nuestro espíritu; está en la esencia infinita, causa de todos los seres finitos; pero no está en el conjunto de estos seres, que aunque unidos por muchos lazos, no dejan de ser distintos. En el mundo hay unidad de órden, unidad de armonía, unidad de orígen, unidad de fin; pero no hay unidad absoluta. En la unidad armónica entra tambien el número, el cual es incompatible con esa unidad absoluta, que combaten á un mismo tiempo la experiencia y la razon.

CAPÍTULO V.

GENERACION DE LA IDEA DEL NÚMERO.

[37.] La unidad es el primer elemento del número, mas por sí sola no

constituye el número: este no es la unidad, sino la coleccion de unidades.

[38.] El dos, ya es número. ¿Qué es la idea del dos? Salta á la vista que esta idea no se confunde con su signo: los signos son muchos y muy diferentes; ella es una, y siempre la misma.

[39.] A primera vista parece que la idea del dos es independiente del modo de su generacion; y que siendo única se puede formar por adicion ó sustraccion; sumando uno con uno; ó restando uno de tres. 1+1=2; 3-1=2. Pero reflexionando sobre estas dos expresiones se descubre que la segunda es imposible sin la primera. No sabríamos que 3-1=2, si no supiéramos que el dos entra en la composicion del tres, y de qué modo; nada de esto puede sernos conocido, si no tenemos de antemano idea del dos. La idea de suma es pues esencial á la idea del dos: y esta no es mas que la percepcion de dicha suma.

[40.] La idea del dos no es sensacion, pues que se extiende á lo sensible como á lo insensible, á lo simultáneo como á lo sucesivo. Su objeto es compuesto; ella en sí, es simple.

[41.] Como en el dos la coleccion es de pocos objetos, la imaginacion puede representarse lo que el entendimiento percibe; así la idea nos parece mas clara, porque tiene delante una representacion, en que puede sensibilizarse. La idea de adicion hecha *in facto*, es decir la de suma, entra en la idea del dos; mas nó la adicion *in fieri*. Tenemos de este número una idea clarísima, sin pensar en uno mas uno, sucesivamente.

[42.] La idea del dos se refiere así á lo simultáneo como á lo sucesivo; pero nuestro espíritu no la descubre en las cosas hasta que se ha puesto la última. Esta percepcion tiene por objeto la relacion de las cosas reunidas; el entendimiento las percibe como tales, y solo entonces tiene idea del dos.

[43.] La percepcion sucesiva, ó simultánea de dos objetos, si no está acompañada de relacion, no es idea del dos. En esto se funda lo que

suele decirse de que un hombre y un caballo no hacen dos, sino uno y uno: porque entonces se presentan al entendimiento el hombre y el caballo, nó por lo que se parecen, sino por lo que se diferencian; y solo forman número cuando se ofrecen al espíritu bajo una idea comun. Así, prescindiendo de su diferencia, y considerados solo como animales, ó seres corpóreos, ó seres, ó cosas, forman dos.

[44.] No hay pues número cuando entre los objetos no hay semejanza, ó no están comprendidos de algun modo bajo una idea comun. El número por excelencia es el abstracto; porque prescindiendo de lo que distingue las cosas numeradas, las considera únicamente como seres, y por tanto como semejantes, como contenidas bajo la idea general de ser. Los números concretos, no son números, sino cuando participan de esta propiedad. *Dos*, que puede aplicarse á un caballo y un caballo, no es aplicable á un caballo y un hombre; pero lo es, si no pensando en la diferencia de racional é irracional, los confundo en la idea de animal. El número concreto necesita una denominacion comun; de lo contrario no es número.

[45.] En la idea del dos, entra la de distincion; es decir la de que un objeto no sea otro: por manera que envuelve por necesidad una afirmacion y una negacion. Afirmacion de la existencia, real, ó posible, ó imaginada, de los objetos contados; negacion del uno con respecto al otro. La afirmacion, sin distincion, sin negacion, envuelve la identidad. Las dos ideas de identidad y de distincion entran en la del dos, y de todo número. Identidad de cada extremo para consigo; distincion de ellos entre sí. La identidad en la cosa es la cosa misma; la identidad en la idea es la simple percepcion de la cosa. La distincion en la cosa es la negacion con respecto á otra; la distincion en la idea, es la percepcion de la negacion. Cuando percibimos una cosa siempre la percibimos idéntica: y por tanto la idea de unidad está contenida en toda percepcion. Cuando percibimos una cosa, no siempre atendemos á su negación con respecto á otra, y por tanto no siempre percibimos el número. La

idea de este nace al hacer la comparacion; cuando vemos un objeto que no es otro.

[46.] En la idea del dos entran las siguientes: ser, distincion, semejanza. Ser, porque la nada no se cuenta. Distincion, ó negacion de que uno sea otro; porque lo idéntico no forma número. Semejanza; porque solo se numeran las cosas, en cuanto se prescinde de su diferencia. El ser es la base de la percepcion. La distincion es la base de la comparacion. La semejanza es la base de la reunion. La percepcion comienza por la unidad, sigue por la distincion, y acaba por la semejanza, que es una especie de unidad. La percepcion de esta semejanza hace reunir lo distinto. La reunion no siempre está en las cosas, basta que se halle en la idea que las comprende. Los polos del mundo son dos, y no están reunidos. Para la percepcion del número dos, no basta percibir simplemente los objetos, es necesario poder compararlos y en seguida reunirlos en una idea comun. Luego esta percepcion exige comparacion y abstraccion, y hé aquí por qué los animales son incapaces de contar. Ellos no comparan ni generalizan.

[47.] El análisis de la idea del dos, es el análisis de todos los números; la diferencia no está en su naturaleza, sino en el mas y en el menos. Está en la repeticion de las mismas percepciones.

[48.] Aquí se ofrece una cuestion: ¿el número se halla en las cosas ó solo en el espíritu? Está en las cosas como en su fundamento, porque en las cosas están la distincion, y la semejanza; es decir el no ser la una la otra, y el tener ambas una cosa comun. Está en el espíritu, que percibe este ser y no ser.

[49.] Percibida la distincion y la reunion de dos objetos, podemos percibir todavía un objeto, que no sea ninguno de ellos, y que pueda ser contenido con ellos en una idea general. Esta es la percepcion ó la idea del tres. Imagínense todos los números que se quiera, y no se encontrará en ellos otra cosa, que percepcion simultánea de objetos, de distincion de objetos, de semejanza de objetos. Cuando estos se

determinan, el número es concreto; cuando se comprenden en la idea general de ser, de cosa, el número es abstracto.

[50.] La limitacion de nuestro espíritu hace que ni pueda comparar muchos objetos á un tiempo, ni recordar fácilmente las comparaciones que haya hecho. Para auxiliar la percepcion de estas relaciones, y la memoria, empleamos los signos. En pasando de tres ó cuatro, ya falta la fuerza para una percepcion simultánea; entonces dividimos el objeto en grupos que nos sirven de nuevas unidades, y estos grupos los expresamos por signos. En el sistema decimal se ve claro que el grupo general es el diez; pero antes de llegar á él ya hemos formado otros subalternos, pues para contar el diez no decimos uno mas uno, mas uno etc. etc.; sino uno mas uno, dos. Dos mas uno, tres. Tres mas uno, cuatro etc. etc. En lo que se ve que á medida que añadimos una unidad, formamos un nuevo grupo, que á su vez nos sirve para formar otro. Con el dos formamos el tres; con el tres el cuatro y así sucesivamente. Esto da una idea de la relacion de los números con sus signos; pero la importancia de la materia exige ulteriores explicaciones, que daré en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO VI.

VINCULACION DE LAS IDEAS DE LOS NÚMEROS CON LOS SIGNOS.

[51.] La vinculacion de las ideas é impresiones en un signo, es uno de los fenómenos intelectuales mas curiosos; y al propio tiempo, uno de los mejores auxiliares de nuestro espíritu. Sin esta vinculacion, apenas podríamos pensar en objetos algo complexos: y sobre todo, la memoria seria sumamente limitada (V. lib. IV. cap. XXVIII y XXIX).

[52.] Condillac, que ha hecho excelentes observaciones sobre esta materia, las aplica de una manera especial á los números, haciendo notar que sin signos no podríamos contar sino un número muy corto, que segun él, no pasaria de tres ó cuatro. En efecto: supóngase que no tenemos mas signo que el de la unidad; podemos contar fácilmente el dos, diciendo uno y uno. Como no hay mas que dos ideas, nos es fácil asegurarnos de que hemos repetido dos veces el uno. Pero si hemos de contar, hasta tres, diciendo uno y uno y uno, ya no es tan fácil asegurarnos de la exactitud de la repeticion; pero todavía no es difícil. Ya lo es algun tanto con el cuatro; y es poco menos que imposible en llegando por ejemplo á diez. Hágase un esfuerzo por prescindir de los signos, y se verá que no es posible formarse idea de un diez con la repeticion del uno; y que no es dable asegurarse de que el uno se ha repetido diez veces, si no se emplea algun signo.

[53.] Suponiendo inventado el signo dos, ya las dificultades disminuyen por mitad. Así el tres, será mucho mas fácil diciendo dos y uno, que diciendo uno, uno y uno. El cuatro en este caso, no será mas difícil que el dos en el primero; pues así como para el dos decíamos uno y uno, para el cuatro diremos, dos y dos. La atencion que se habia de dividir en la repeticion de cuatro veces uno se dividirá solo en dos. El seis que en el primer supuesto era un número muy difícil de contar, será ahora tan fácil como antes lo era el tres; pues repitiendo dos, dos y dos, se tendrá seis. La atencion que antes se dividia en seis signos, se divide ahora en solo tres. Es evidente que si se continúa inventando los nombres, tres, cuatro y demás que expresen distintas colecciones, se irá facilitando la numeracion hasta llegar á la sencillez de la que ahora empleamos, llamada decimal.

[54.] Ocurre aquí una cuestion: ¿el sistema actual es el mas perfecto posible? Si la facilidad depende de la distribucion de las colecciones en signos, ¿cabe perfeccionar esta distribucion? Puede hablarse de nuevos signos para designar nuevas colecciones; ó de la combinacion de ellos. Nada hay que inventar para significar nuevas

colecciones, pues que con nuestro sistema no hay número que no podamos expresar. Para las mismas colecciones, podrian inventarse nuevos signos; esas mismas colecciones podrian quizás distribuirse de otra manera mas sencilla y mas cómoda. En esto último admito la posibilidad de un adelanto, aunque me parece difícil: en lo primero nó. En una palabra: el progreso puede estar en expresar mejor, nó en expresar mas.

[55.] El signo vincula muchas ideas que sin él no tendrian enlace: de aquí su necesidad en muchos casos; de aquí su utilidad en todos. Con la palabra ciento, ó su cifra 100, yo sé muy bien que tengo la repeticion de uno, uno, uno, hasta ciento. Si este auxilio me faltase, me seria imposible hablar del ciento, ni calcular sobre él, ni aun formarle. Porque si bien se observa, no llego á su formacion sino pasando por diez, y repitiendo la coleccion diez, otras diez veces.

[56.] Mas no se crea por esto que la idea del número sea la idea del signo: porque es evidente que la misma idea del diez corresponde á la palabra hablada diez, á la escrita, y á la cifra 10; que son tres signos muy diferentes. Cada lengua tiene su palabra propia para expresar el diez, y la idea es una misma en todos los pueblos.

[57.] De esta última consideracion nace una dificultad particular; ¿en qué consiste la idea del diez? No podemos decir que sea el recuerdo de la repeticion de uno, uno, hasta diez veces: 1.º porque en este recuerdo no pensamos, cuando pensamos en el diez. 2.º Porque por lo dicho (52) nos es imposible un recuerdo claro de esta repeticion. Tampoco es la idea del signo; porque cuando se ha inventado el signo, existia ya la idea significada; de lo contrario la invencion no tenia objeto, y hasta era imposible. No hay signo cuando no hay nada que significar.

La idea del número encierra mas dificultades de lo que creyó Condillac; quien, si despues de haber analizado con sagacidad lo que facilita la numeracion, hubiese meditado profundamente sobre la idea misma, no habria reprendido tan fácilmente á san Agustin, á

Malebranche, y á toda la escuela platónica, por haber dicho que los números percibidos por el entendimiento puro, eran algo muy superior á los percibidos por los sentidos.

CAPÍTULO VII.

ANÁLISIS DE LA IDEA DEL NÚMERO, EN SÍ Y EN SUS RELACIONES CON LOS SIGNOS.

[58.] Para concebir con toda claridad lo que es la idea del número, y cómo se engendra en nuestro espíritu, enseñemos á contar á un sordo mudo.

La idea de unidad, no se la podemos dar mejor que presentándole un objeto. Veamos ahora cómo le daremos la del dos. Mostrémosle dos dedos; despues dos naranjas; despues dos libros; y en cada una de estas operaciones, hágase un signo cualquiera, pero siempre el mismo. Repitiéndose esta operacion muchas veces, el sordo mudo unirá la idea de dos á la del signo, y con la una se le excitará la otra. Para indicaros que ha visto dos objetos cualesquiera, procurará acompañar la expresion del objeto con el signo de dos. Lo mismo sucederá con el tres, y con el cuatro. En llegando á números mas altos, ya el signo se hace mas indispensable; ya la idea del número no se representa tan fácilmente, y por tanto le será todavía mas necesario el vincularla. Lo que haremos para dar cuenta de los números al sordo mudo; lo que hace él propio para expresar el número que concibe, esto hacemos todos para dárnosla á nosotros mismos.

[59.] La numeracion es una repeticion de operaciones; y el arte para facilitarla consiste en dejar señales que nos recuerden lo que hemos hecho. Es un laberinto muy complicado; podemos recorrerle todo

con seguridad de volver, si á medida que adelantamos, tenemos el cuidado de marcar el camino.

La admirable sencillez del sistema decimal, unida á su inagotable variedad, es la causa de la facilidad y fecundidad de nuestra aritmética. El álgebra que ha dado un paso mas, que expresa los números sin determinarlos, y que presenta los resultados de las operaciones sin borrar la huella del camino por donde se ha llegado á ellos, es muy superior á la aritmética, y ha hecho dar agigantados pasos al espíritu humano. ¿Con qué medio? Solo auxiliando la memoria. De suerte, que el mismo principio que guia al niño para decir cuatro y uno cinco; en vez de decir uno y uno etc. etc.; el mismo que guia al mudo para que exprese el cinco por una mano; el ciento por un grano, por un nudo etc. etc., guia al algebrista que expresa por una fórmula fácil de retener en la memoria, el resultado de prolijas operaciones. Ambos alcanzan su objeto, con solo auxiliar la memoria. Para el mudo, un grano de maíz expresará la idea del ciento, que luego aplicará á todos las colecciones semejantes; para el matemático algunas letras combinadas de una manera sencilla, expresarán una propiedad de ciertas cantidades, que luego aplicará á todas las que se hallen en el mismo caso.

[60.] La numeracion no es mas que un conjunto de fórmulas; cuanto mas fáciles sean de trasformarse la una en la otra con una ligera modificacion, tanto la numeracion será mas perfecta. Cuanto mejor se conocen las relaciones de estas fórmulas, y el modo de transformarlas, tanto mas se sabe contar. Cuanto mas fuerza intelectual hay para dirigir simultáneamente la atencion á muchas fórmulas, comparándolas, hay mas perfeccion aritmética, porque la simultánea comparacion de muchas hace percibir nuevas relaciones.

[61.] ¿Qué es para mí la idea de ciento? Es la reunion de las unidades que le componen, reunion que hice una ó mas veces, cuando me enseñaron á contar. ¿Y cómo sé que es la misma? Porque me dieron una fórmula, la llamaron ciento, y me la expresaron con una cifra 100; y como esta fórmula es muy fácil de recordar,

recuerdo con facilidad la idea del ciento y todas las propiedades que se han ligado con ella, aunque haya sido por una sola vez. Me preguntan si el ciento es mayor que noventa; si hubiese de contar uno, mas uno, mas uno, perderia la cuenta, y jamás llegaria á distinguir cuál es mayor; pero como sé que para llegar á la fórmula ciento, pasamos antes por otra fórmula, noventa, y que esto era creciendo, sé muy bien con una vez para todas, que por el ciento expresamos el noventa y algo mas, es decir que el ciento es mayor que el noventa. Si me preguntan cuánto es el exceso, tampoco lo buscaré por uno, mas uno etc. etc., sino por la relacion de las dos fórmulas noventa y diez, con las que compuse la fórmula ciento.

[62.] En la generalizacion reunimos en una idea muchas cosas semejantes. La idea general, es una especie de fórmula. En la numeracion reunimos en un signo, muchas cosas, que convienen en una idea general, pero este signo representa al propio tiempo su distincion respectiva. Así la idea general, conviene á todos los particulares como predicado: el número, no conviene á ninguno en particular, sino á todos juntos. En la abstraccion percibimos una propiedad comun, y prescindimos de los particulares que nos la han suministrado; en la numeracion, percibimos la semejanza, pero siempre con la distincion. En la abstraccion hay el resultado de la comparacion; mas nó la comparacion. En la numeracion hay la comparacion perenne, ó el recuerdo de ella.

[63.] La idea del número no es convencional, el ciento es siempre ciento, con todas sus propiedades y relaciones, anteriormente á toda convencion, y aun á toda percepcion humana. Lo que hay convencional es el signo, nada mas. Si no existiendo ninguna criatura intelectual, existiesen cien seres distintos entre sí, habria en la realidad el número. En el augusto misterio de la Trinidad existe el número tres, desde toda la eternidad, por una necesidad absoluta. Para el número, basta la existencia de cosas distintas; pues por mas diferentes que sean entre sí, tendrán algo comun, que podrá ser contenido en una idea general, el ser, y por tanto reunirán las dos

condiciones necesarias para formar número.

[64.] La percepcion del ser y de la distincion, es decir del ser substantivo y del no ser relativo, es la percepcion del número; la ciencia de las relaciones de cada coleccion con su medida que es la unidad, es la ciencia de los números.

FIN DEL LIBRO SEXTO.

LIBRO SÉPTIMO.

EL TIEMPO.

CAPÍTULO I.

IMPORTANCIA Y DIFICULTAD DE LA MATERIA.

[1.] La explicacion de la idea del tiempo no es una mera curiosidad, es un objeto de la mas alta importancia. Basta para convencerse de ello el considerar, que se interesa en la explicacion todo el edificio de los conocimientos humanos. El principio mas fundamental, el indispensable para que los demás se sostengan, encierra la idea del tiempo. Es imposible que una cosa sea y no sea á *un mismo tiempo*. «Impossibile est idem *simul* esse, et non esse.» La imposibilidad de ser y no ser, solo subsiste, por el *simul, á un mismo tiempo*. Luego la idea del tiempo entra por necesidad en el mismo principio de contradiccion.

[2.] La idea del tiempo se mezcla en todas nuestras percepciones; se extiende á muchos mas objetos que la del espacio. Con el tiempo medimos, no solo el movimiento de los cuerpos, sino tambien las operaciones del espíritu. Concebimos que se mide con el tiempo una serie de pensamientos, lo mismo que una serie de movimientos corpóreos.

[3.] En la idea del tiempo entra por necesidad la de sucesion; y recíprocamente, en la de sucesion, entra por necesidad la de tiempo. Podemos concebir que una cosa *sucede* á otra; pero esta sucesion es imposible, sin *antes y despues*, es decir, sin tiempo. Este cálculo vicioso en apariencia, tal vez indica que las ideas de sucesion y tiempo, no se han de explicar la una por la otra, porque son idénticas.

[4.] El tiempo no parece que pueda ser distinto de las cosas; porque ¿hay quien pueda pensar ni imaginar lo que es una duracion distinta de lo que dura, una sucesion distinta de lo que sucede? ¿Será una substancia? ¿Será una modificacion inherente á las cosas, pero distinta de ellas? Todo lo que es algo, existe; y sin embargo, el tiempo no lo encontrais existente nunca. Su naturaleza se compone de instantes divisibles hasta lo infinito, esencialmente sucesivos, y por tanto incapaces de simultaneidad. Fingid el instante mas pequeño que querais, ese instante no existe; porque se compone de otros infinitamente pequeños, que no pueden existir juntos. Para concebir un tiempo existente, es necesario concebirle actual; y para esto es preciso sorprenderle en un instante indivisible; mas este ya no es tiempo; ya no envuelve sucesion; ya no es *duracion* en que haya *antes y despues*.

[5.] Nada mas fácil que contar el tiempo; pero nada mas difícil que concebirle en su esencia. En lo primero no se distingue el rudo del sabio; ambos tienen ideas igualmente claras; lo segundo, es sumamente difícil aun á los hombres mas eminentes. Conocido es el pasaje de las *confesiones* de san Agustin en que el santo doctor se esfuerza en penetrar este misterio [I].

CAPÍTULO II.

SI EL TIEMPO ES LA MEDIDA DEL MOVIMIENTO.

[6.] Dicen muchos filósofos que el tiempo es la medida del movimiento. Esta idea es fecunda, pero necesita ser aclarada.

Medimos el movimiento refiriéndonos á algo fijo. Así medimos la velocidad con que hemos andado cierto espacio, atendiendo al tiempo marcado en el reloj. Pero ¿cómo medimos el tiempo del reloj? Por el espacio andado por la aguja en la muestra. Si bien se reflexiona, esto es puramente convencional, ó mejor dicho, depende de una condicion arbitraria. Porque si suponemos que el tiempo marcado es una hora, el espacio andado por la aguja de los cuartos de hora, es decir, la circunferencia de la muestra, no tiene mas relacion con la hora, sino la que ha dado el artífice al construir el reloj de tal modo, que en cada hora la aguja diese la vuelta. Si el relojero lo hubiese construido de otro modo, como lo ha hecho con respecto á la aguja de las horas, el tiempo seria el mismo, y el espacio andado muy diferente.

[7.] Luego el tiempo marcado por el reloj no sirve de medida, sino en cuanto está sujeto á otra; luego él no es la medida primitiva. Y como es evidente que lo mismo se podria decir de todos los relojes, pues suponiéndolos arreglados unos por otros, siempre habremos de llegar á uno primero, que no se ha arreglado por los demás, resulta que ninguna de las medidas suministradas por el arte, es medida primitiva.

[8.] No encontrando esta medida en los artefactos del hombre, preciso es buscarla en la naturaleza; y así podremos encontrar

medidas fijas. Refiriéndonos al curso del sol, y tomando por unidad el tiempo que gasta en volver al meridiano, tenemos el dia, que dividido en 24 partes nos da las horas. Con lo cual hallamos un gran reloj, que nos sirve para arreglarlos todos.

[9.] Sin embargo, por poco que se reflexione, se echa de ver que la solucion no es tan satisfactoria como parece á primera vista.

El tiempo solar no es igual al tiempo sideral. Así, tomando el momento en que una estrella se encuentra en el meridiano junto con el sol, se nota que al dia siguiente la estrella llega al meridiano un poco antes que el sol. ¿Quién tiene razon? Será la estrella la que habrá gastado las 24 horas justas, ó será el sol? Si el tiempo es cosa fija, independientemente del movimiento, una ú otra de estas medidas no corresponde exactamente al tiempo.

[10.] Este argumento que podria llamarse práctico, se fortalece con otro puramente teórico. Tomando los movimientos celestes por medida del tiempo, ¿será verdad que ha pasado un determinado tiempo fijo, siempre que se haya verificado el movimiento que sirve de norma? Si se me dice que sí, inferiré que aun cuando se acelerase ó retardase, por ejemplo, si una revolucion solar se hiciese con la mitad ó el duplo de la velocidad ordinaria, habria siempre el mismo tiempo, lo que parece absurdo.

Si se replica que se supone el movimiento uniforme, haré observar que se comete una peticion de principio. La uniformidad del movimiento consiste en que con tiempos iguales se recorran espacios iguales. Si el tiempo pues en su naturaleza depende del movimiento del sol, ó de otro astro, como medida primitiva, nada significará la uniformidad ni la variedad. Si el haber pasado 24 horas depende solo de haberse hecho la revolucion, hágase esta como se quiera, con la velocidad de la luz, ó la torpeza de una tortuga; nunca habrá mas ni menos de 24 horas. Pero si estas dependen de otra medida, si anteriormente á ellas, hay un tiempo que mide la velocidad del movimiento, y determina lo que este se ha acelerado ó

retardado, entonces el movimiento del astro no es medida primitiva; entonces el astro se encuentra en el mismo caso que nuestros relojes; marca el tiempo trascurrido; pero el tiempo no ha trascurrido porque él le marque. El tiempo es medida de su movimiento; su movimiento no es medida del tiempo. El movimiento está en el tiempo, nó el tiempo en el movimiento.

[11.] Claro es que para soltar esta dificultad, no basta apelar al movimiento del primer cielo; lo que se ha dicho del sol, puede decirse del astro mas retirado del firmamento. No basta apelar á los movimientos anuos, solares ó siderales; siempre queda en pié la misma dificultad. Los años siderales ¿serian los mismos, si el movimiento se hubiese hecho con mas ó menos velocidad? Si son los mismos, parece que se sigue un absurdo; si no lo son, la medida no es primitiva.

[12.] Además, reflexionando sobre el movimiento podremos observar, que independientemente de toda medida, parece que concebimos mas ó menos velocidad; así es que en la idea de velocidad entra necesariamente la de tiempo, pues la velocidad es la relacion del espacio recorrido, con el tiempo empleado; luego la idea de tiempo es anterior á la idea de toda medida particular, y por lo mismo, independiente de ella.

[13.] Para medir el tiempo, nos servimos del movimiento; y para medir la velocidad del movimiento, necesitamos del tiempo: aquí hay tal vez un círculo vicioso; pero tambien es posible que haya la indicacion de que estas son ideas correlativas, que se explican las unas por las otras; ó mas bien, que hay diferentes aspectos de una misma idea. La dificultad de separar estas ideas, la íntima trabazon en que se las encuentra unidas por un lado, cuando se las separa por otro, confirma esta conjetura.

Hagamos la prueba. ¿Cuánto tiempo ha pasado? dos horas. ¿Cómo lo sabemos? por el reloj, ¿Y si él se hubiese adelantado ó atrasado? la medida no sirve. Hénos aquí el tiempo como una medida fija,

anterior á la del reloj con que le queríamos medir. Pero ¿qué son esas dos horas, prescindiendo de toda medida, no solo del reloj, sino tambien de los astros? Dos horas en abstracto, no se las encuentra en ninguna categoría de los seres reales ó posibles; de ellas no podemos dar idea, ni formárnosla nosotros mismos, sin echar mano de una medida. La idea de hora se refiere á un movimiento determinado de cuerpos conocidos; este á su vez se refiere al de otros; y al fin llegamos á uno en el cual no encontramos ningun privilegio para eximirle de la ley general á que están sujetos los demás. Entonces no siendo posible otra referencia, se acaba toda medida; y faltando este, el tiempo se nos desvanece, á fuerza de ser analizado.

[14.] Con referir pues el tiempo al movimiento, no se explica nada; se expresa una cosa sabida, esto es, la relacion mutua entre el tiempo y el movimiento; relacion conocida hasta por los mas ignorantes, y de la cual se sirven continuamente, en los usos comunes; pero la idea filosófica permanece intacta; queda siempre la misma dificultad; ¿qué es el tiempo? Prosigamos investigando.

CAPÍTULO III.

SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE EL TIEMPO Y EL ESPACIO.

[15.] El tiempo parece ser para nosotros algo fijo: una hora no es mas ni menos que una hora, anden los relojes, y el mundo mismo como se quiera; así como un pié cúbico del espacio es siempre un pié cúbico, ni mas ni menos, ya le ocupen los cuerpos, ya no le ocupen.

[16.] Si el tiempo existe, independientemente de todo movimiento, de toda sucesion, ¿qué será? Si es una cosa absoluta con valores

determinados en sí mismos, aplicable á todo lo mudable, sin que él se mude; medida de todo lo sucesivo, sin que él sea medido; ¿qué será? Su inmutabilidad, su universalidad, parecen no consentirle el carácter de accidente. Todo vive en él; mas él no vive en nada; todo muere en él, pero la muerte no le alcanza á él. El accidente perece, en pereciendo la substancia; el tiempo continúa el mismo, despues de no existir la substancia. Anteriormente á todo ser creado, concebimos siglos y mas siglos, es decir tiempo; posteriormente á la destruccion de todo lo criado, aun suponiendo que todo entrase en la nada, concebimos todavía una duracion sucesiva, pero interminable, es decir tiempo. La idea del tiempo pues, no necesita de la idea del universo; preexiste á ella, sobrevive á ella; pero el universo no es concebible sin el tiempo.

[17.] La idea del tiempo parece ser independiente de la idea de todo ser; duracion; todo puede durar en él; pero no comienza ni acaba con lo que dura en él; se puede aplicar á todo lo que dura, mas no es nada de lo que dura. Le imaginamos uno en lo múltiplo, uniforme en lo vario, fijo en lo móvil, eterno en lo perecedero; y sí aparece reunir algunos de los caractéres de los atributos de la divinidad; pero como por otra parte, está esencialmente despojado de toda propiedad, que no sea la de sucesion en su manera mas abstracta; como no entraña ninguna fuerza, como es de suyo radicalmente estéril, sin ninguna condicion de ser, ni de accion, ofrece grandes sospechas de que sea una pura idea, una abstraccion, que como el espacio, hayamos formado en presencia de las cosas.

[18.] Los puntos de semejanza entre el tiempo y el espacio son dignos de atencion. Ambos infinitos, ambos inmóviles, ambos medida general, ambos esencialmente compuestos de partes continuas, é inseparables. Tratad de limitarlos, y no podeis; señalais un límite, pero mas allá del límite sentís que hay un océano. Vuestros esfuerzos son impotentes; mas allá del último cielo, hay los abismos de un espacio sin fin; mas allá del principio de las cosas, hay una cadena de siglos interminable.

Quereis mover el espacio; pero en vano; lo que haceis es moveros en él, recorrer sus diferentes partes. Los puntos son fijos; con respecto á ellos, tomais distancias, direcciones, mas ellos no se alteran. Quereis mover el tiempo, y os sucede una cosa análoga. El instante de ahora, no es el instante anterior, ni el que viene en pos. Son esencialmente distintos. Se excluyen necesariamente. Su naturaleza consiste en sucederse. Si se cambia de lugar en la consideracion de los tiempos ya no es el mismo. Forcejad cuanto quisiereis para imaginaros que mañana es hoy, que hoy es ayer; ¿lo lograréis? es imposible. Lo que ha sido en un tiempo, no puede no haber sido. Si fuera dable mover el tiempo, no habria esta imposibilidad; pues para lograr que lo que fué ayer, no haya sido, bastaria volver el ayer en mañana. Esto es absurdo; lo pasado, lo presente, lo futuro, son cosas esencialmente distintas.

Un espacio simple, un espacio sin partes, no es espacio, es una contradiccion; un tiempo simple, un tiempo sin partes, tampoco es tiempo, es una contradiccion.

Un espacio cuyas partes no sean continuas, no es espacio; un tiempo cuyas partes no sean continuas, no es tiempo. Las partes del espacio son inseparables; las distinguiréis unas de otras, las contaréis unas despues de otras; las compararéis unas con otras, pondréis lo que quisiereis en unas y otras, mas no lograréis separarlas. En el gabinete donde escribo, pueden existir todos los cuerpos imaginables, uno ó muchos, en reposo ó en movimiento; pero el espacio que concibo, es uno, fijo, siempre el mismo, mido su volúmen, que consta de tantos piés cúbicos, y estos piés son fijos, inseparables; si me empeño en separar un pié cúbico de otro, no puedo; porque mientras le anonado, se me presenta allá, en la misma distancia que necesito para concebir la separacion. Si no concibo distancia, no concibo separacion, y si no concibo espacio, no concibo distancia. Separo unos cuerpos de otros; pero nó un espacio de otro: al hacer la separacion de los cuerpos, el espacio permanece con la misma continuidad, y mido los grados de separacion, por esa

continuidad que sigue inalterable. Lo mismo nos sucede con el tiempo. Es una cadena que no se puede romper. ¿Puedo concebir tres instantes A, B, C, sucesivos, inmediatos, y luego suprimir el B? nó. Esta supresion ó será imposible, ó no consistirá mas que en un vano juego. Destruido por un capricho el B, quedarán continuos el A y el C. Pues no separándose sino por el B, en desapareciendo este, los extremos se tocan. Pero entonces el A no es A, sino B; porque el B, no es mas que el instante que precede á C. No tenemos otra nota para distinguirle que la anterioridad, con respecto á C, y su continuidad con él. Luego cuando el A, por la imaginada desaparicion del B, se pone en contacto con el C, el A se convierte en B. Además el A, no está solo ligado con B y C; está precedido por otros: si se te hace dar un paso, por la desaparicion del B, lo da á un mismo tiempo toda la cadena infinita que le precede. Todo queda pues soldado; ó mejor diremos, no hay soldadura posible, porque á la cadena infinita la hemos hecho finita, quitándole un instante. Mas claro: ¿podemos concebir mañana y ayer, sin hoy; futuro y pasado sin presente? Es evidente que nó: el tiempo es pues esencialmente compuesto de partes inseparables.

[19.] Esta semejanza del espacio con el tiempo, nos conduce naturalmente á creer, que así como el espacio es una idea abstracta, lo será tambien el tiempo. Lo que hemos dicho de aquel será aplicable á este, pero con algunas modificaciones que nacen de la naturaleza misma de la cosa. Sea como fuere no puede ser inútil en las investigaciones científicas, el aproximar y comparar esas grandes ideas, que son como inmensos receptáculos donde nuestra espíritu deposita sus caudales. En la idea de espacio, tiene encerrado el universo corpóreo actual y todos los posibles; en la de tiempo incluye todos los seres finitos, sean ó nó corpóreos.

[20.] Es de sospechar que estas ideas, tan íntimamente unidas á nuestras percepciones, se forman en el espíritu de una manera semejante; porque es probable que pertenecen al órden de las leyes primitivas que regulan el desarrollo de nuestra inteligencia.

[21.] La semejanza entre el espacio y el tiempo, no debe hacernos desconocer las diferencias que los distinguen. Las mas notables son las siguientes.

1.ª El espacio tiene todas sus partes coexistentes; sin esta coexistencia, no es ni siquiera concebible la continuidad que le es esencial. El tiempo consta de partes sucesivas: imaginarlas coexistentes, es destruir la esencia del tiempo.

2.ª El espacio se refiere únicamente al mundo corpóreo, y bajo un solo aspecto: el de la continuidad. El tiempo se extiende á todo lo sucesivo, sea corpóreo ó incorpóreo.

3.ª De esto resulta que la idea del espacio se halla únicamente en el órden geométrico, al cual sirve de base. La idea del tiempo se mezcla en todo, y muy particularmente en nuestros propios actos.

4.ª Nuestra alma, cuando reflexiona sobre sí misma, puede prescindir enteramente del espacio, olvidándose de todas las relaciones que tiene con los objetos extensos; pero no puede prescindir del tiempo, al que halla por necesidad en sus mismas operaciones.

Esta última diferencia es muy luminosa para comprender en qué consiste la idea del tiempo. Me atrevo á recomendarla á la atencion y memoria del lector.

CAPÍTULO IV.

DEFINICION DEL TIEMPO.

[22.] El tiempo es duracion; duracion sin algo que dure, es una idea absurda. No hay pues tiempo, sin alguna cosa que exista. La

duracion que concebimos, despues de reducirlo todo á la nada, es una vana imaginacion; no es una idea, antes bien está en contradiccion con las ideas.

De esto resulta una consecuencia importante, y es, que el tiempo no puede definirse en sí mismo, con absoluta abstraccion de *alguna cosa* á que se refiera. Luego el tiempo carece de existencia propia; y no es posible separarle de los seres, sin anonadarle.

[23.] De aquí resulta tambien que la infinidad que atribuimos al tiempo, carece de fundamento racional. Para afirmar esa infinidad, no tenemos otro motivo, sino la concepcion vaga que nos la presenta así; pero ya acabamos de ver que dicha concepcion existe tambien, aun suponiéndolo todo reducido á la nada: si pues en este supuesto es un vano juego de la imaginacion; nó una idea, sino una contradiccion con las ideas; ya que nos engaña en un caso, no merece crédito para otro. Los infinitos siglos de tiempo que concebimos antes de la creacion del mundo, no son nada; son tiempos imaginarios, semejantes al espacio imaginario.

[24.] El tiempo no tiene ninguna relacion necesaria con el movimiento; pues si nada se moviese, ni aun existiesen cuerpos, todavía concebiríamos tiempo en la sucesion de las operaciones de nuestra alma. Esto último es indispensable; para concebir tiempo, se necesita alguna sucesion de cosas. Si suponemos que nada se muda, que nada se altera, que hay un ser, sin mudanza externa ni interna, con un solo pensamiento, siempre el mismo; con una sola voluntad, siempre la misma; sin ninguna sucesion de ideas, ni de actos de ninguna clase; nada concebimos á que sea aplicable la idea del tiempo.

El tiempo es de suyo una medida: ¿y qué medirá en un ser de esta clase? La sucesion? no la hay. ¿La duracion? Qué medirá de la duracion, siempre la misma, y que no es mas que el mismo ser? Para medir la duracion, es necesario darle partes y ¿qué partes son estas? Las del tiempo? Entonces hay una peticion de principio, pues se le

aplica el tiempo, mientras se busca si se le puede aplicar. Cuando los teólogos han dicho que la existencia de Dios no se media con el tiempo; que en la eternidad no habia sucesion, que todo estaba reunido en un punto, han dicho una verdad profunda. Clarke, antes de ridiculizarla, debia tratar de entenderla (II).

[25.] El tiempo comienza con las cosas mudables; y si estas acabasen, acabaria con ellas. Si no hay mudanza, no hay sucesion, y por consiguiente no hay tiempo.

[26.] ¿Qué es pues el tiempo? Es la sucesion de las cosas considerada en abstracto.

¿Qué es la sucesion? Es el ser y el no ser. Una cosa existe; cesa de existir; hé aquí la sucesion. Siempre que se cuenta tiempo, hay sucesion; siempre que se cuenta sucesion, se considera un ser y un no ser. La percepcion de esta relacion, de este ser y no ser, es la idea del tiempo.

[27.] Es imposible que exista tiempo sin ser y no ser: porque en esto consiste la sucesion. Siempre que hay sucesion, hay alguna mudanza: y no cabe mudanza sin que algo sea de otra manera, y no es posible *otra*, sin que deje de ser la anterior.

Substancias, modificaciones, ó apariencias, no tienen sucesion, sin este ser y no ser. ¿Qué es el movimiento? la sucesion de las posiciones de un cuerpo con respecto á varios puntos. Y cómo se verifica esta sucesion? tomando unas posiciones y perdiendo otras. ¿Qué es la sucesion de pensamientos ó afecciones de nuestro espíritu? Es el no ser de unas que eran, y el ser de otras que no eran.

[28.] El tiempo pues, en las cosas, es la sucesion de las mismas; su ser y no ser: el tiempo en el entendimiento, es la percepcion de esta mudanza, de este ser y no ser.

CAPÍTULO V.

EL TIEMPO NO ES NADA ABSOLUTO.

[29.] El tiempo, ¿es algo absoluto? nó. La definicion dada en el capítulo anterior lo manifiesta bien claro. El tiempo en las cosas, no es el ser solo, ni el no ser solo; sino la *relacion* del ser y no ser. El tiempo en el entendimiento, es la percepcion de esta relacion.

La medida del tiempo no es mas que la comparacion de las mudanzas entre sí. Para nosotros sirven de medida primitiva aquellas mudanzas que nos parecen inalterablemente uniformes. Por esto hemos tomado el movimiento solar. Este movimiento que comparado con el sideral es vario, deja de ser medida primitiva, cuando se refiere á él: y en esto se han fundado los escolásticos cuando han dicho, que la medida primitiva del tiempo es el movimiento del primer cielo.

[30.] ¿Qué sucederia pues si el sol, aumentando su velocidad hiciese su revolucion en la mitad del tiempo? Las horas ¿permanecerian las mismas? Es preciso distinguir. Si la alteracion se verificase únicamente en el movimiento solar, entonces percibiríamos la discordancia con todos los demás movimientos; y por lo mismo hallando la alteracion en el sol, continuaríamos refiriendo las horas como cosas fijas, á otras medidas: á nuestro movimiento, á nuestros relojes, á los demás astros.

Pero si suponemos que todo se altera, á un mismo tiempo, y en la misma proporcion; que todo el cielo, y todo cuanto hay en la tierra, hace su movimiento doblemente acelerado; pero de tal modo que la rapidez de nuestros pensamientos no haya crecido; entonces descubriremos una alteracion, que no sabremos si atribuir al mundo ó á nosotros: hallaremos una discrepancia entre la sucesion de nuestros pensamientos, y la de los movimientos; pero no sabremos si es que estos se hayan acelerado, ó que nuestro pensamiento sea mas

tardo.

Si esta rapidez se nos comunica tambien á nosotros; de modo que si tal ó cual serie de pensamientos que antes correspondian á tantos minutos, se haga en la mitad; entonces hallaremos en todo una perfecta correspondencia, y nos será imposible percibir la mudanza. Una hora por ejemplo, no es mas para nosotros que la percepcion de la relacion de ciertas mudanzas: cuando esta relacion continúe la misma, no habrá alteracion en la hora.

[31.] Esto de quitar toda idea de absoluto al tiempo, parece un absurdo á la imaginacion, pero nó á la razon. Hé aquí un caso que lo hace evidente. El hombre mas aventajado en percibir la sucesion del tiempo, no es capaz de distinguir si en el espacio de doce horas, en que no haya visto ningun reloj, ni tenido á mano otra medida, han transcurrido once horas y media ó doce. Si por mucho tiempo se le hace vivir así, perderá enteramente la cuenta del tiempo; estando en un oscuro calabozo durante algunos meses, podria creer que han pasado años. Luego la idea de la medida del tiempo no es nada absoluto; es esencialmente relativa; es la percepcion de las relaciones entre varias mudanzas. Siempre que estas relaciones permanecieran intactas todas, el tiempo seria para nosotros el mismo.

CAPÍTULO VI.

DIFICULTADES SOBRE LA EXPLICACION DE LA VELOCIDAD.

[32.] Preséntase aquí una dificultad grave. Si el tiempo no es nada absoluto, la mayor ó menor velocidad es inexplicable. Aun parece resultar de lo dicho, que no alterándose la relacion de los

movimientos, el aumento ó disminucion de velocidad es imposible. Porque, si la velocidad está en relacion necesaria con el tiempo, y este tiempo no es mas que la relacion de las mudanzas, es inconcebible que se altere el tiempo, y por consiguiente la velocidad, no alterándose la relacion de las mudanzas. Así, será imposible que la velocidad de la máquina del universo se altere en su totalidad; por manera que seria absurdo decir que los astros, y todo cuanto existe, pueden experimentar las mudanzas mismas que ahora, con mayor ó menor velocidad. Con esto se destruye la misma idea de la velocidad, á lo menos tomada como algo absoluto, en lo cual se puedan considerar diferentes grados.

[33.] Examinemos esta dificultad, que bien es digna de ello, cuando parece contrariar nuestras ideas mas comunes.

En primer lugar, conviene advertir que la velocidad no es nada absoluto: es una relacion.

Los físicos y matemáticos la expresan por un quebrado, cuyo numerador es el espacio recorrido, y cuyo denominador es el tiempo empleado. Llamando V á la velocidad, E al espacio, y T al tiempo, resulta: $V = E/T$. Esto manifiesta que la velocidad es esencialmente una *relacion*; pues no se ha podido expresar de otra manera que por la *razon* del espacio al tiempo.

[34.] Esta fórmula matemática es la expresion de la idea que todos tenemos de la velocidad: es una fórmula que dice en tres letras, lo que está diciendo á cada paso el hombre mas rudo. La velocidad de dos caballos, se compara, nó por el trecho que han andado, considerado en sí solo; ni por solo el tiempo que han empleado en su carrera; sino por el mayor ó menor espacio en un mismo tiempo; ó por el menor ó mayor tiempo empleado en recorrer el mismo espacio.

Tenemos pues que el negar á la velocidad su naturaleza absoluta, no es nada nuevo; ya que todos la hacemos consistir esencialmente en

una relacion.

[35.] En la expresion V = E/T, entran dos términos: el espacio, y el tiempo. Al primero, mirado en el órden real, y prescindiendo del fenomenal, le consideramos más fácilmente como cosa fija; en un caso dado, le comprendemos sin una relacion. El pié siempre es pié; la vara siempre es vara; estas son cantidades existentes en la naturaleza; y que si nosotros las referimos á otras cantidades, es únicamente para asegurarnos de que es así; nó porque la realidad dependa de la relacion. Un pié cúbico de agua, no es un pié cúbico porque así lo diga su medida; por el contrario, la medida lo dice así, porque es así. La misma medida es tambien una cantidad absoluta; y en general todas las extensiones son absolutas; pues de otro modo, seria necesario buscar la medida de la medida hasta lo infinito. Es verdad que el llamar las cosas grandes ó pequeñas, depende de la comparacion; mas esto no altera su cantidad propia. El diámetro de la tierra es inmenso, comparado con una pulgada; y es un punto imperceptible, comparado con la distancia de las estrellas fijas; mas esto no quita que la pulgada, el diámetro de la tierra, y la distancia de las estrellas fijas, sean valores determinados en sí, é independientes unos de otros (V. lib. III, cap. XX).

Si el denominador de E/T, fuese una cantidad del género del espacio; es decir, que tuviese valores determinados, concebibles por sí solos, existentes por sí solos, la velocidad, aunque fuera relacion, podria tener tambien valores determinados; nó enteramente absolutos, pero sí en la suposicion de compararse dos términos E y T con valores fijos. Por manera que al pedírsenos 4 de velocidad por ejemplo, no tendríamos mas que tomar una cantidad fija de espacio, y otra cantidad fija de tiempo, que tuviesen entre sí la relacion de 4 á 1; lo que seria muy fácil, siendo do E y T cantidades absolutas. En este supuesto, si se pidiese una aceleracion ó un retardo en la totalidad del universo, no habria mas que hacer sino disminuir ó aumentar el tiempo en que se recorre el espacio respectivo. Pero como por una parte hemos visto ya las dificultades que ofrece el

considerar el tiempo como cosa absoluta; y por otra, no se puede aducir ninguna prueba sólida en que se funde esta propiedad, resulta que no sabemos tampoco de qué manera considerar á la velocidad como absoluta, ni aun en el sentido arriba explicado.

[36.] De esto se deduce una consecuencia tan importante como curiosa, con respecto á la posibilidad de una aceleracion ó retardo universal. Si se nos pide una aceleracion ó retardo en toda la máquina del universo, quitándonos todo movimiento á que pudiésemos referir el tiempo, alterándolos todos á la vez, en la misma proporcion, inclusas las operaciones de nuestra alma, se nos propone un problema que parece insoluble; nada menos que realizar un imposible; se quiere que alteremos la relacion de muchos términos, sin alterarla. Si la velocidad no es mas que la relacion del espacio con el tiempo, y el tiempo no es mas que la relacion de los espacios andados; alterar todas estas relaciones, en la misma proporcion, es lo mismo que no alterarlas: es dejarlo todo intacto.

[37.] La extrañeza de consecuencias semejantes, no debe ser título suficiente para desecharlas.

Es preciso no olvidar que las ideas comunes de tiempo y velocidad, las examinamos en su region mas trascendental; y que por tanto, no es de admirar que nuestro espíritu al salir de la esfera en que vive por lo comun, se halle con una atmósfera nueva, en que le parezca descubrir cosas contradictorias. Al examinar las ideas de tiempo y de velocidad, incurrimos sin pensarlo en el defecto de mezclarlas en la misma explicacion; queremos prescindir de ellas, pero lo hacemos con mucha dificultad, cayendo con frecuencia en un círculo vicioso. De esto resulta que cuando por un esfuerzo particular, llegamos á prescindir realmente, las consecuencias nos parecen contradictorias: pero esta contradiccion aparente, solo dimana de que no hemos continuado con bastante firmeza en la misma precision; en cuyo caso, como el entendimiento parte de dos supuestos diferentes creyendo partir de uno mismo, los resultados le parecen contradictorios, aunque no lo sean en la realidad. Una cosa

semejante nos ha sucedido examinando la idea del espacio (V. lib. III, cap. XII, XIII y XIV).

CAPÍTULO VII.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DE LA SUCESION.

[38.] Las razones que destruyen la naturaleza absoluta del tiempo, en cuanto está sujeto á medida, no parecen satisfacer plenamente á otra dificultad que nace del tiempo considerado en sí mismo. En efecto; si el tiempo es la sucesion, ¿qué es esta sucesion? ¿Las cosas se suceden entre sí? es evidente; y ¿qué significa sucederse, si no hay *antes* y *despues*, es decir tiempo preexistente á la sucesion, ya que la sucesion consiste en venir unas cosas *despues* de otras? De este modo, se explica el tiempo por la sucesion, y la sucesion por el tiempo. ¿Qué es *despues*, sino una parte del tiempo, que está en relacion con un *antes*?

[39.] Lo que se ha dicho en el capítulo IV no parece resolver cumplidamente la dificultad: porque el ser y el no ser, no forman sucesion, sino en cuanto el uno viene *despues* del otro; esto es en cuanto se presupone ya el mismo tiempo que se trata de explicar. El ser y no ser de cosas distintas puede ser simultáneo; y en una misma cosa, no hay repugnancia entre el ser y el no ser, sino en cuanto se refieren á un mismo tiempo. Luego en tal caso, este se halla siempre presupuesto; pues que, en una misma cosa, no son concebibles el ser y el no ser, sino como distribuidos en varios instantes de tiempo. De donde resulta que el tiempo no está bastante explicado, con el ser y el no ser.

[40.] Para satisfacer á esta dificultad, que en efecto es grave, es

preciso encontrar una explicacion fundamental de la sucesion. Vamos á ensayarlo, evitando emplear la idea del tiempo, como supuesta en ningun sentido.

[41.] Hay cosas que se excluyen y otras que nó. Cuando hay existencia de cosas que se excluyen, hay sucesion. En una línea a b c, si un cuerpo está en a, no puede pasar á b, sin dejar de estar en a; la situacion en b, excluye pues la en a; asi como la en c, excluye la en b. Cuando á pesar de la exclusion recíproca, vemos que existen las cosas, hallamos que hay sucesion.

[42.] La sucesion en la realidad, es la existencia de cosas que se excluyen. Lo que envuelve respectivamente, el ser de la excluyente, y el no ser de la excluida.

[43.] En toda variacion, hay esta exclusion: y por lo mismo en toda variacion, hallamos sucesion. Variacion es mudanza de estados; pérdida de uno, y adquisicion de otro; hay pues exclusion; pues el ser excluye el no ser, y el no ser el ser.

[44.] Cuando percibimos esas exclusiones realizadas, esas destrucciones, percibimos la sucesion, el tiempo: cuando contamos esas exclusiones, esas destrucciones en que se nos ofrecen cosas distintas y exclusivas, como ser y no ser, contamos el tiempo.

[45.] Aquí se levanta una dificultad. Si la sucesion entraña exclusion, y no hay sucesion, sino cuando hay exclusion, resulta, que las cosas que no se excluyen son simultáneas; de lo cual se infiere el absurdo de que las cosas sucedidas en tiempo de Adan, que no excluyen las del nuestro, son simultáneas. El movimiento de las hojas del paraiso no excluye el de las hojas de los jardines actuales; luego aquel movimiento es simultáneo con este; luego el movimiento de entonces, es ahora; y el de ahora, era entonces: lo que es un absurdo inconcebible.

Esta dificultad es grave; la razon que la constituye parece fundada en verdades evidentes; sin embargo, no es imposible desvanecerla.

[46.] Si existiese una cosa que no excluyese nada, ni fuera excluida por nada, esta cosa seria simultánea con todo. ¿Y sabeis cuál es esta cosa? No hay mas que una: Dios. Y por esto dicen los teólogos con mucha verdad, con mucha profundidad, con una profundidad, quizás no siempre comprendida por los mismos que lo han dicho, que Dios está presente á todos los tiempos; que para él no hay sucesion, no hay *antes* y *despues*: que para él, todo es un *ahora*, *nunc*.

[47.] Pero esto solo se verifica de Dios: en todo lo demás hay alguna exclusion, hay ser y no ser, y por tanto sucesion. Veamos por ejemplo, cómo se excluye el movimiento de las hojas de nuestros jardines con las del jardin de Adan. Las de nuestros jardines, ¿cómo pueden moverse? existiendo, y además, estando sujetas á las condiciones necesarias para el movimiento. ¿Cómo existen? Por un desarrollo de los gérmenes que las contenian. ¿Qué es el desarrollo? una serie de movimientos, de ser y no ser, y por tanto de cosas que se excluyen. No hay pues simultaneidad de existencia entre las del paraiso y las de nuestros jardines; porque entre aquellas y el primer gérmen, no mediaban mas que los movimientos para el primer desarrollo, y para la existencia de las nuestras, han mediado otros muchos. Hé aquí la exclusion, el ser y el no ser: el número de las exclusiones necesarias para la existencia, es muy diferente en unas y en otras: no hay pues simultaneidad. Considerando todos los desarrollos, y todas las mudanzas del orbe, como una dilatada serie de términos, enlazados entre sí por una dependencia mutua; como en efecto lo están por las leyes de la naturaleza; y llamando esos términos A, B, C, D, E, F,...... N, las hojas del paraiso pertenecian al término A, y las actuales al N.

[48.] Del mismo modo que la no simultaneidad de la existencia, se prueba la no simultaneidad del movimiento; pues que el movimiento es una manera de existir. Además, el aire que agita las hojas actuales, ha sido movido por otro, y este por otro; y estos movimientos, sujetos todos á las leyes de la naturaleza, fijas y constantes, se van eslabonando entre sí, hasta el primer movimiento,

con tanta necesidad, como las del engranaje de una serie de ruedas. Y así como el engranar de un diente es el no engranar del otro, por excluir el uno al otro, así se excluyen los movimientos, en cuyo último eslabon se encuentra el del aire que mueve las hojas actuales.

[49.] Esta explicacion de la sucesion y del tiempo, aclara algun tanto la idea de la eternidad; y manifiesta que la eternidad, es decir la simultaneidad de toda la duracion, corresponde al ser inmutable, y solo á él. Los seres mudables, que incluyen por necesidad, tránsito de no ser á ser, y de ser á no ser, cuando nó en sus substancias, al menos en sus modificaciones, todos envuelven sucesion.

[50.] Por lo dicho se explica cómo la idea del tiempo, se encuentra en casi todos nuestros conceptos, y se la expresa en todas las lenguas. Y es que el hombre percibe de continuo el ser y el no ser, en todo cuanto le rodea; lo percibe dentro de sí, en esa muchedumbre de pensamientos, de afecciones que se suceden rápidamente, que ora se contrarían, ora se favorecen, ora se separan, ora se enlazan, pero siempre se distinguen unos de otros; siempre modifican de diferente manera el espíritu, y por tanto se excluyen, no pueden coexistir: la existencia del uno exige la no existencia del otro.

CAPÍTULO VIII.

QUÉ ES LA COEXISTENCIA.

[51.] Si la sucesion del tiempo envuelve exclusion, se sigue que en no habiendo exclusion habrá coexistencia: de lo que se infiere que en el supuesto de haber Dios criado otros mundos, todos por necesidad habrian sido contemporáneos con el actual; porque es evidente que no se hubieran excluido; y que no teniendo además

entre sí la relacion de causas y de efectos como los fenómenos del mundo actual, no cabe la explicacion que hemos dado para manifestar que el movimiento de las hojas del paraiso no era contemporánea, con el de las hojas de nuestros jardines. Así tendríamos que habria sido imposible que hubiese existido otro mundo, *antes* del actual; y que todos cuantos seres pudiese Dios criar, con tal que no tuviesen entre sí exclusion, todos deberian ser contemporáneos.

[52.] Esta dificultad es bastante especiosa, si no se ha comprendido perfectamente el sentido de la palabra, exclusion. Cuando digo exclusion, no entiendo únicamente la repugnancia intrínseca de los seres entre sí; y solo quiero significar, que por una ú otra razon, intrínseca ó extrínseca, al poner la existencia del uno, se ponga la negación de la existencia del otro. Esta aclaracion basta para soltar la dificultad.

[53.] Dos mundos totalmente independientes, pueden estar sometidos á esta exclusion por la voluntad de Dios. Dios puede crear el uno, sin crear el otro: hé aquí puesta la existencia del primero, y la negacion del segundo: Dios puede dejar de conservar el primero, y crear el segundo: hé aquí la existencia del segundo y la negacion del primero: hé aquí un *antes* y *despues*, una sucesion en la existencia. Dios puede crear los dos; podemos concebir existentes los dos, sin negacion de la existencia de ninguno de ellos: hé aquí la coexistencia.

[54.] Para profundizar mas esta cuestion, detengámonos un momento en comprender qué es la coexistencia. ¿Cuándo se dirá que dos seres coexisten, ó que existen á un mismo tiempo? Cuando no hay sucesion entre ellos; cuando los dos existen: cuando no hay la existencia del uno y la negacion del otro. Para concebir la coexistencia, no necesitamos mas que concebir simplemente la existencia de los seres; la idea de sucesion se forma, cuando con la idea de la existencia del uno, combinamos la idea de la negacion del otro. Coexistir pues los seres, es existir; sucederse, es ser los unos y

no ser los otros: el ser se refiere solo á lo presente; lo pasado y lo futuro no es ser; solo es lo que es; nó lo que fué ó será. Aquellas palabras del sagrado texto: «Yo soy el que soy; el que es, me envió á vosotros;» envuelven una verdad profunda, una filosofía asombrosa, una ontología admirable.

[55.] Donde no hay ser y no ser, no hay pues sucesion; no hay tiempo; no hay mas que presente; hay la eternidad. Concebid un ser inmutable en sí y en todos sus actos; concebid su inteligencia una, su voluntad una; siempre con el mismo objeto; siempre inalterable, siempre con la plenitud de ser; sin negacion de ninguna clase; para este ser, no hay antes ni despues; no hay sino ahora; sí le atribuis la sucesion de instantes, le aplicais la obra de vuestra imaginacion, pero sin fundamento alguno. Reflexionad bien lo que quiere decir *antes* y *despues*, en lo que no se muda ni se puede mudar, en nada, por nada ni para nada; y veréis que la sucesion es en tal caso una palabra sin sentido. ¿Y por qué le atribuimos esta sucesion? Porque juzgamos del objeto por nuestras percepciones: y estas percepciones se suceden, tienen una alternativa de ser y no ser, aun cuando versan sobre un objeto inmutable.

[56.] Haga cada cual la prueba en su interior: conciba dos seres existentes, sin añadir á este pensamiento nada accesorio, ni de negacion de ser, ni de tiempo, ni de otra cosa; perciba simplemente la existencia de los dos seres; y vea si le falta nada para tener idea de su coexistencia. Por el contrario; quiera percibir la sucesion, diferencia de instantes; es necesario que perciba la existencia del uno, y la negacion de la existencia del otro. Luego la idea de coexistencia es simple; nada envuelve sino existencia de los seres: luego la de sucesion es compuesta de la combinacion del ser con el no ser.

[57.] No puedo menos de hacer notar aquí, la fecundidad de la idea del ser, la cual combinada con la de no ser, nos suministra la del tiempo. Hemos visto en el libro anterior, que las de unidad y número se formaban de una manera semejante; y en lo sucesivo tendremos

ocasiones de observar, que brotan de las ideas de ser y de no ser, algunas otras, que aunque secundarias con respecto á las que las engendran, son sin embarga de las mas capitales que posee el espíritu humano. Llamo sobre este particular la atencion, deseoso de que el lector vaya acostumbrándose á referir todas las ideas á pocos puntos, en que todas se enlacen, nó con un vínculo facticio, producto de métodos arbitrarios, sino por la íntima naturaleza de las cosas. Lo que es la extension para las intuiciones sensibles, es la idea de ente para los conceptos, intuicion de la extension; idea del ente: estos son dos puntos fundamentales en toda la ciencia ideológica y ontológica: dos datos primitivos que posee el espíritu humano para resolver todos los problemas, así en el órden sensible como en el intelectual puro. Situándose en este punto de vista todo se esclarece, y se dispone en un órden sumamente lógico, porque es natural.

[58.] Permítaseme una observacion sobre el método que voy siguiendo. He creido que no era conveniente desenvolver por separado mi opinion sobre estos vínculos generales, de todas las ideas; en cuyo caso, hubiera sido preciso tratar la filosofía por un órden sistemático, poniendo al principio lo que solo debe hallarse al fin, y queriendo establecer como doctrina preliminar lo que solo debe ser el resultado de un conjunto de doctrinas. Para conseguir mi objeto era indispensable ir analizando sucesivamente las ideas y los hechos, prescindiendo de todo sistema; no violentándolos para que se acomodasen á este, sino examinándolos para ver lo que de ellos resultaba. Este es sin duda el mejor método; así se alcanza el conocimiento de la verdad como un fruto del trabajo sobre los hechos; y no se alteran los objetos para forzarlos á plegarse á la opinion del autor. Cuando acabamos de experimentar la aplicacion que tienen, las ideas de ser y de no ser á uno de los puntos mas abstrusos de la metafísica, no habrá sido inoportuno el llamar un momento la atencion del lector para que eche de ver la trabazon de las doctrinas.

CAPÍTULO IX.

PRESENTE, PASADO Y FUTURO.

[59.] Explicada la idea de coexistencia, vamos á definir las varias relaciones que nos ofrece el tiempo. Las principales son tres: presente, pasado y futuro: todas las demás son combinaciones de estas entre sí.

[60.] El presente es el único tiempo absoluto; quiero decir, que no necesita de ninguna relacion para ser concebido. Lo presente se concibe sin relacion á lo pasado ni á lo futuro. Lo pasado ni lo futuro, no pueden concebirse sino con relacion á lo presente.

[61.] *Pasado*: esta es una idea esencialmente relativa. Cuando se habla de *pasado*, se ha de tomar siempre un punto á que se refiera, y con respecto al cual se diga que pasó. Este punto es presente en la realidad ó en el órden ideal; esto es, que con el entendimiento nos colocamos en dicho punto, nos le hacemos presente por decirlo así, y con respecto á él hablamos de lo pasado.

En prueba de que la idea de pasado es esencialmente relativa, se puede observar, que variando los puntos de referencia, lo pasado deja de considerarse como tal y se ofrece como presente ó futuro. Hablando actualmente de los acontecimientos del tiempo de Alejandro, se nos presentan como cosas pasadas, porque las referimos al momento presente; peco si hablamos por ejemplo del imperio de Sesostris, la época de Alejandro deja de ser pasada y se convierte en futura. Si tratásemos de sucesos contemporáneos á aquellos, dicha época dejaría de ser pasada y futura, y se convertiria en presente.

Lo pasado pues se refiere siempre á un punto presente tomado en la cadena de los tiempos; y con respecto á este, se dice que una cosa fué ó pasó: sin esta relacion es imposible concebir la idea de pasado;

es absurda.

[62.] ¿Qué es la relacion de pasado? Ateniéndonos á la definicion que hemos dado del tiempo, diremos que cuando percibimos el ser de una cosa, y luego su no ser y el ser de otra, aquella es pasada con respecto á esta.

[63.] ¿Qué sucederia pues si percibiésemos el ser de una cosa, y luego su no ser, sin relacion á otro ser? Esta es una hipótesis absurda: porque este otro ser lo hemos de hallar siempre, siquiera en nosotros que percibimos el ser y el no ser.

Se replicará que podemos suponer la completa desaparicion de nosotros mismos, y que entonces queda en pié la dificultad. Aunque nosotros desapareciésemos, habria inteligencias capaces de percibir el ser y el no ser. Cuando no hubiese ninguna inteligencia finita, permaneceria la infinita.

[64.] Aquí surge una nueva dificultad: porque se puede preguntar, si con relacion á la inteligencia infinita, la cosa seria pasada. Admitiendo que sí, parece que introducimos el tiempo en la duracion de Dios, con lo cual destruimos su eternidad que excluye toda sucesion. Si decimos que á los ojos de la inteligencia infinita la cosa no es pasada, no lo será realmente, porque las cosas son tales como Dios las conoce. Entonces resulta la idea de ser y no ser, y sin embargo no resulta la idea de pasado. Esta dificultad se funda en la confusion de los términos.

Supongamos que Dios no hubiese criado mas que un ser solo, y que este hubiese dejado de existir: y examinemos los resultados de esta hipótesis. Dios conoce la existencia del objeto y la no existencia. Este acto intelectual, es simplicísimo: en él no ha habido ni podido haber sucesion alguna. Con respecto á Dios no hay propiamente pasado; y si esta idea se quiere aplicar al objeto, significa simplemente su no existencia con relacion á su existencia destruida ya. Presentadas las ideas bajo este punto de vista se comprende

perfectamente como en Dios no hay pasado, pero sí conocimiento de las cosas pasadas.

[65.] En esta hipótesis ¿cómo se mediria el tiempo de la criatura única? por sus mudanzas; ¿y si estas no existiesen? en esta suposicion imaginaria, no habria tiempo.

Aunque á primera vista esta consecuencia parezca extraña, es necesaria absolutamente: ó se debe desechar la definicion que hemos dado del tiempo, ó es preciso admitir que no hay tiempo cuando no hay mudanza.

[66.] Sea lo que fuere de estas cuestiones fundadas en hipótesis imaginarias, siempre resulta cierto que la idea de pasado es esencialmente relativa; y que en ninguna suposicion podemos concebir lo pasado despojándole de toda relacion. La palabra *fué* recuerda el ser y el no ser: la sucesion constitutiva del tiempo. En esta relacion, el órden es de tal naturaleza que el no ser es percibido despues del ser; por esto se llama pasado.

[67.] La idea de futuro es tambien relativa á lo presente. Sin esta relacion, el futuro es inconcebible. Futuro es lo que ha de venir, lo que ha de ser con respecto á un *ahora* real ó hipotético; porque de lo futuro se verifica lo mismo que observamos de lo pasado (61), esto es, que se le hace cambiar mudando el punto de su referencia: lo futuro para nosotros será pasado para los que vengan despues: lo que era futuro para los pasados, es presente ó pasado para nosotros.

El punto de referencia de lo futuro es siempre un presente: no puede referirse á lo pasado como á último término, porque este en sí, se refiere tambien á lo presente.

[68.] Luego lo único que se encuentra absoluto en la idea del tiempo, es lo presente: este no necesita de ninguna relacion; y no solo no la necesita, pero ni la consiente; pues que no lo podemos referir á lo pasado ni á lo futuro, ya que estos dos tiempos presuponen la idea de presente, sin la cual no se pueden ni siquiera concebir.

[69.] El tiempo es una cadena cuyas partes son divisibles hasta lo infinito: no hay tiempo que no podamos dividir en otros tiempos: el instante indivisible nos representa una cosa análoga al punto indivisible: un límite al cual nos aproximamos, sin poderle alcanzar nunca: un elemento inextenso generador de la extension. El punto geométrico para engendrar una línea, necesita moverse; y no concebimos posible el movimiento, sin presuponer espacio en el cual el punto se mueva; es decir, que tratamos de engendrar la extension, y comenzamos por presuponerla. Una cosa semejante nos sucede con el tiempo. Imaginamos un instante indivisible, de cuya fluxion resulta esa continuidad de duracion que llamamos tiempo; pero esta fluxion es imposible, si no suponemos un tiempo en que fluya. Queremos pues asistir á la generacion del tiempo, y le suponemos ya existente, prolongando hasta lo infinito, como en una línea inmensa en la cual se realice la fluxion del instante. ¿Qué debemos inferir de estas contradicciones aparentes? nada menos que una robusta confirmacion de la doctrina establecida.

El tiempo no es nada distinto de las cosas: la duracion en abstracto, distinta de la cosa que dura, es un ente de razon, una obra que nuestro entendimiento elabora aprovechando los elementos que le suministra la realidad. Todo ser es presente; lo que no es presente no es ser; el instante actual, el *nunc*, es la realidad misma de la cosa; no basta para constituir el tiempo, pero es indispensable para el tiempo; puede haber presente sin pasado ni futuro; no puede haber pasado ni futuro si no hay presente. Cuando á mas de ser hay no ser, y se percibe esta relacion, el tiempo comienza; concebir pasado y futuro sin la alternativa de ser y no ser, como una especie de línea que se prolonga hasta lo infinito en dos direcciones opuestas, es tomar por idea filosófica un vano juego de la fantasía, es aplicar al tiempo la ilusion de los espacios imaginarios.

[70.] Luego si no hay mas que ser, solo hay duracion absoluta, presente; entonces no hay pasado ni futuro, y por consiguiente no hay tiempo. Este es por esencia una cantidad sucesiva, *fluyente*; no

se la puede sorprender en su actualidad; porque esta es siempre divisible, y toda division en el tiempo constituye pasado y futuro: lo cual es una demostracion de que el tiempo es una pura relacion, y de que en cuanto está en las cosas, solo expresa ser y no ser.

CAPÍTULO X.

APLICACION DE LA DOCTRINA ANTERIOR Á VARIAS CUESTIONES IMPORTANTES.

[71.] Se comprenderá mejor esta teoría, haciendo aplicacion á la resolucion de varias cuestiones.

1.º Antes de la creacion del mundo, ¿cuánto tiempo habia trascurrido? ninguno. No habiendo sucesion, no habia mas que presente: la eternidad de Dios. Lo demás que imaginamos, es una pura ilusion, combatida por la buena filosofía.

2.º ¿Era posible que al comenzar la existencia de este mundo, hubiese existido otro? Sin duda: para esto bastaba que Dios le hubiese criado, sin criar el actual; bastaba el ser del uno; con el no ser del otro. Y como el no ser lo hay, con solo no poner la creacion, resulta que si Dios hubiese criado el uno sin criar el otro, y dejado de conservar el primero criando el segundo, habria sucesion, habria anterioridad de tiempo.

3.º Hay aquí otra cuestion curiosa, algo extraña, y que á primera vista ofrece bastante dificultad. ¿Era posible la existencia de un mundo *anterior* á este, en *algun tiempo*? ó en otros términos: en el momento de principiar el actual, ¿podría haber *cesado* de existir otro mundo *algun tiempo antes*?—Si bien se observa, esta cuestión implica una contradiccion: supone un intervalo de tiempo, es decir

de sucesion, sin nada que se pueda suceder. Si habia dejado de existir un mundo, y no existia el nuevo, no habia nada sino Dios: luego no habia sucesion; no habia mas que eternidad. Preguntar pues cuánto tiempo distaron las dos existencias, es suponer que hay tiempo, cuando no le hay; la respuesta debe ser, que la cuestion es absurda.

Pero se nos dirá: ¿distaron ó no distaron?—No hay distancia de tiempo, cuando no hay tiempo; esta distancia es una pura ilusion, con que imaginamos tiempo, mientras por el estado de la cuestion suponemos que no hay tiempo.

Entonces se nos objetará: los dos mundos sucesivos serán inmediatos por necesidad; es decir que el primer instante de la existencia del uno, será inmediato al último instante de la existencia del otro. Lo niego: la inmediacion de instantes supone la sucesion de seres enlazados entre sí con cierto órden, como los fenómenos del mundo actual: los dos mundos en cuestion, no tendrian entre sí relacion alguna; no habria pues entre ellos, ni distancia ni inmediacion.

Se replicará que no hay medio entre el ser y el no ser; que siendo la distancia la negacion de la inmediacion, y esta la negacion de la distancia, negando la una ponemos la otra y viceversa: ó estarán pues distantes ó inmediatos.—Esta réplica supone tambien una cosa que negamos; habla de la distancia y de la inmediacion, es decir del tiempo, como si este fuera una cosa positiva, distinta de los mismos seres. El principio de que cualquiera cosa es ó no es, «quodlibet est vel non est», es aplicable cuando hay una cosa, pero cuando no hay nada, no hay disyuntiva. El tiempo de los dos mundos no es nada distinto de ellos; es la sucesion de sus respectivos fenómenos; la sucesion de los dos entre sí, tampoco es nada distinto de ellos; es el ser del uno y la negacion del otro; y despues, el ser de este y la negacion de aquel. Dios veria esto; y lo podria ver una criatura inteligente que sobreviviese al anonadamiento del primer mundo. A los ojos de Dios, que veria la realidad, la sucesion seria simplemente

la existencia y la no existencia respectiva de los dos objetos; en cuanto á la criatura inteligente, diria que los dos mundos son inmediatos, si á la percepcion del último instante del mundo anonadado, hubiese seguido sin otra percepcion intermedia, la del nuevo mundo existente; y diria que hay distancia, si entre el anonadamiento, y la percepcion de la nueva creacion, hubiese experimentado varias percepciones. La medida de este tiempo, se hubiera tomado del único ser que sentia en sí las mudanzas de percepciones, y hubiera sido mas ó menos largo, segun que estas habrian sido en mayor ó menor número.

[72.] La idea del tiempo es esencialmente relativa; como que es la percepcion ordenada del ser y del no ser. La simple percepcion de uno de los dos extremos no basta para engendrar en nuestro espíritu la idea del tiempo, esta encierra pues por necesidad la comparacion. Lo mismo se verifica en la del espacio, que en casi todo, tiene con la del tiempo notable semejanza. No concebimos espacio, ni extension de ninguna clase, sin yuxtaposicion; es decir, sin relacion de varios objetos. La multiplicidad pues, entra necesariamente en las ideas de espacio y tiempo: de donde se infiere que concibiendo un ser absolutamente simple, que no contenga multiplicidad, ni en su esencia ni en sus actos, en que todo esté identificado con su esencia, no caben las ideas de espacio y tiempo; y asi son meras ficciones de la imaginacion, cuando les atribuimos algo de real mas allá del mundo corpóreo, y anteriormente á la existencia de lo criado.

CAPÍTULO XI.

EL ANÁLISIS DE LA IDEA DEL TIEMPO, CONFIRMA LA SEMEJANZA DE ESTA CON LA DEL ESPACIO.

[73.] Explicada ya la idea del tiempo, y hecha aplicacion de la misma á las cuestiones mas difíciles, podremos aclarar esta doctrina, haciendo notar lo que ya habíamos indicado (cap. III), sobre la semejanza que hay entre el tiempo y el espacio. Análogas son las dificultades;

análoga la definicion de ambas ideas; análogos los resultados; análogas las ilusiones que nos impiden el conocimiento de la verdad. Lo que antes se anunciaba con respecto á las dos ideas, considerada la del tiempo por lo que á primera vista presentaba, ahora podemos consignarlo como un seguro resultado de las investigaciones analíticas. Llamo muy particularmente la atencion sobre el siguiente paralelo, porque esclarece sumamente las ideas.

[74.] El espacio en sí no es nada distinto de los cuerpos: es la misma extension de los cuerpos; el tiempo en sí, no es nada distinto de las cosas: es la misma sucesion de las cosas.

[75.] La idea de espacio es la idea de la extension, en toda su generalidad; la idea del tiempo es la idea de la sucesion, en toda su generalidad.

[76.] Cuando no hay cuerpos, no hay espacio; cuando no hay cosas que se suceden, no hay tiempo.

[77.] Un espacio infinito anterior á los cuerpos, ó fuera de los cuerpos, es una ilusion de la fantasía; un tiempo infinito, un tiempo anterior á las cosas, ó fuera de las cosas, es tambien una ilusion de la fantasía.

[78.] El espacio es continuo; el tiempo tambien lo es.

[79.] Una parte del espacio excluye la otra; una parte del tiempo excluye tambien la otra.

[80.] Un espacio puro en que se hayan de situar los cuerpos, es un juego de la imaginacion; una sucesion, un tiempo, en que se hayan de suceder las cosas, es tambien un juego de la imaginacion.

[81.] Lo puramente simple no necesita para nada el espacio; puede existir sin él; lo inmutable no necesita para nada el tiempo, puede existir sin él.

[82.] Lo simple é infinito, está presente á todos los puntos del espacio, sin perder su simplicidad; lo inmutable é infinito, está presente á todos los instantes del tiempo, sin alterar su eternidad.

[83.] Dos cosas distan en el espacio, porque hay cuerpos interpuestos; esta distancia no es mas que la extension de los mismos cuerpos; dos seres distan en el tiempo, porque hay otros seres interpuestos: esta distancia es la misma existencia de los seres que se interponen.

[84.] La extension no necesita otra extension donde colocarse, pues de lo contrario resultaria un *processus in infinitum*; la sucesion de las cosas tampoco necesita otra sucesion, donde suceder.

[85.] Así como nos formamos idea de la sucesion continua en el espacio, distinguiendo varias partes de la extension y percibiendo que la una excluye á la otra; así nos formamos idea de la sucesion continua del tiempo, distinguiendo los varios hechos, y percibiendo que el uno excluye al otro.

[86.] Para formarnos ideas determinadas de las partes del espacio, necesitamos tomar una medida y referirnos á ella; para formarnos idea de las partes del tiempo, necesitamos tambien tomar una medida. La del espacio es la extension de algun cuerpo que conocemos; la del tiempo es de algun conjunto de mudanzas que conocemos. Para medir el espacio, buscamos cosas fijas en cuanto cabe; á falta de mejor, recorrieron los hombres á partes de su cuerpo, palmos, piés, codos, pasos, que les diesen aproximacion, ya que nó exactitud, y habiendo adelantado las ciencias exactas, se ha tomado el metro, que es un 1/40.000.000. del meridiano de la tierra; para el tiempo se ha recorrido tambien al movimiento de los cuerpos celestes, al movimiento diurno, al año lunar, al solar, al sideral.

[87.] La idea del número es necesaria para determinar el espacio y comparar sus partes diferentes; la misma idea es necesaria del mismo modo al tiempo. La cantidad discreta es la luz de la continua.

CAPÍTULO XII.

RELACIONES DE LA IDEA DEL TIEMPO CON LA EXPERIENCIA.

[88.] Si el tiempo no es nada distinto de las cosas ¿cómo es que nosotros le concebimos en abstracto, independientemente de las mismas cosas? ¿cómo es que se nos ofrece cual un ser absoluto, en el que todo se mueve, todo se transforma, sin que él sufra transformacion ni movimiento? Si es un hecho subjetivo, ¿por qué le aplicamos á las cosas? Si es objetivo, ¿por qué se mezcla en todas nuestras percepciones? porque entraña necesidad suficiente para ser objeto de la ciencia.

La idea del tiempo, sea lo que fuere, parece anterior á la percepcion de todas las transformaciones; inclusa la conciencia de todos los actos internos. Nada de esto podemos conocer, si el tiempo no nos sirve como de un recipiente en el cual coloquemos las mudanzas propias y las ajenas.

[89.] La idea del tiempo no nace de la observacion; porque en tal caso seria la expresion de un hecho contingente, que no podria dar orígen á la ciencia. Medimos el tiempo con la misma exactitud que el espacio; y su idea es una de las mas fundamentales en las ciencias exactas, en cuanto tienen alguna aplicacion á los objetos de la naturaleza.

[90.] De esto parece inferirse que la idea del tiempo es innata en

nuestro espíritu; y que es anterior á todas las ideas y aun á las sensaciones; pues que ni estas ni aquellas pueden eximirse de estar contenidas en la duracion sucesiva.

[91.] La necesidad entrañada por la idea del tiempo, parece indicar que el tiempo es independiente de las cosas transitorias; en cuyo caso, nos vemos precisados, ó á convertirle en un hecho puramente subjetivo, ó á otorgarle una realidad objetiva, independiente de todo lo mudable. Con lo primero le destruimos; con lo segundo, le damos el carácter de un atributo de la divinidad. Negar el tiempo, es negar la luz del sol; elevarle al rango de atributo de la divinidad, es admitir mudanza en el ser inmutable. La pura subjetividad nos conduce á la negacion; la objetividad á la divinizacion: ¿no habrá un camino medio?

[92.] Convengo sin dificultad en que la idea del tiempo no es de pura experiencia. Esta, por si sola no es capaz de proporcionarnos un elemento tan sólido y fijo, sobre el cual descansamos con entera seguridad, en todas las observaciones científicas. Mucho menos puede sostenerse que la idea del tiempo nazca de la experiencia puramente sensible, ni que en si misma sea una sensacion.

[93.] La idea del tiempo no es una sensacion: aquella es relativa; esta es una afeccion de nuestro ser; todo lo que sea referir ó comparar, no entra para nada en ella. Cuando experimentamos la sensacion, si no tuviésemos una facultad distinta de la de sentir, nos quedaríamos limitados á la sensacion pura, sin considerar ni antes ni despues, ni relacion de ninguna clase. La sensacion, estando limitada á determinadas especies de objetos, no puede extenderse á todos, como lo hace la idea del tiempo. Con este medimos no solo el mundo externo, sino el interno; no solo las afecciones corporales, sino las mas recónditas y mas abstractas acciones de nuestro espíritu. Siendo el tiempo, en sí, la sucesion misma; y en nuestro entendimiento, la percepcion de esta sucesion, no ofrece al espíritu ningun objeto sensible; aun cuando el tiempo se refiera á ellos, y sea como el lazo de ellos, no es ellos mismos, ni la intuicion de ninguno

de ellos por sí solo. En el tiempo que mide la sucesion de un sonido y de una vision, claro es que la idea del tiempo no puede ser ni la vision, ni el sonido, sino la percepcion de su sucesion, de su enlace. Si fuera la vision sola, ó la audicion sola, bastaria una de ellas para percibir el tiempo, lo que es absurdo, pues no hay tiempo sin sucesion, y de consiguiente no habrá tiempo medidor de las dos sensaciones, si no las hay. Esta idea de tiempo es independiente de cualquiera de las dos; es algo superior á las mismas; es una especie de forma universal, independiente de esta ó aquella materia; por manera que, si despues del sonido, en lugar de la vision, se nos ofrece inopinadamente otro sonido, la medida de la sucesion será idéntica, y esta medida no es mas que la idea del tiempo. Las sensaciones, como simples hechos contingentes, no fundan verdades necesarias y universales, no sirven de cimiento á una ciencia: pero la idea del tiempo es una de las mas capitales de todas las ciencias físicas, y que se somete á riguroso cálculo, como la extension; luego no es una sensacion, ni puede nacer de ella.

[94.] Los conocimientos puramente experimentales, se limitan á la esfera de la experiencia; la idea del tiempo, se extiende al órden real y al posible: no solo enseña lo que *hay*, sino lo que *puede* y *debe* haber; todo en relaciones de necesidad absoluta, capaces de ser sometidas á riguroso cálculo; luego encierra algo mas que los elementos suministrados por la experiencia, tanto sensible como insensible. Sin esto, no es posible explicar la necesidad que entraña, ni salir de una coleccion de hechos contingentes, llegando á la posesion de un elemento científico.

[95.] Observemos de paso que aquí encontramos otra prueba de cuán insubsistente y errado es el sistema de Condillac. Hasta ahora, no hemos podido explicar con dicho sistema ninguna de las ideas fundamentales; y lo mismo se manifiesta en la del tiempo, que por su naturaleza parecia deber estar en relaciones mas íntimas en el órden sensible.

[96.] Si la idea del tiempo no es meramente experimental, ¿de qué

especie son su prioridad y necesidad?

CAPÍTULO XIII.

OPINION DE KANT.

[97.] Kant pretendiendo explicar el tiempo se sirve de la misma teoría que ha empleado para el espacio. El tiempo, segun él, no es nada en sí, ni es tampoco inherente á las cosas: es una condicion subjetiva de la intuicion, una forma interior, por medio de la cual los fenómenos se nos ofrecen como sucesivos, así como en la forma del espacio se nos presentan como continuados. Hablando ingenuamente, me parece que decir esto, es no decir nada; es consignar un hecho muy sabido, mas no explicarle. Que lo que percibimos lo percibimos en sucesion; que en sucesion percibimos hasta nuestras mismas percepciones ¿quién lo ignora? pero ¿qué es la sucesion? esto es lo que se debia explicar.

[98.] Dice Kant que el tiempo está solo en nosotros; mas yo le preguntaré, si la sucesion está solo en nosotros. Kant pretende que nada sabemos del mundo externo, sino que tenemos tales ó cuales apariencias, fenómenos; pero no niega que fuera de la apariencia pueda haber una realidad. Pues bien, si esta realidad es posible, en ella puede haber mudanzas; y no se conciben mudanzas sin sucesion, ni sucesion sin tiempo.

[99.] Segun Kant, las ideas de espacio y tiempo son *á priori*, no pueden ser empíricas, ó experimentales; pues entonces no fundarian ciencia; solo podríamos afirmar lo que hubiésemos experimentado, y esto únicamente con respecto á los casos en que hubiésemos tenido experiencia. Esto es verdad, y lo tengo demostrado en el capítulo anterior; pero concediendo esta prioridad, nada se sigue en pro del

sistema de Kant. Las ideas de espacio y tiempo, aunque *á priori*, podrian tener muy bien su correspondencia en la realidad; como se verifica ateniéndonos á la teoría con que las he explicado.

[100.] Es cierto que el tiempo no es una cosa que subsista por sí misma; mas no que no pertenezca á las cosas como una determinacion objetiva, y que no quede nada de él, en prescindiendo de todas las impresiones subjetivas de la intuicion. Hemos demostrado que el tiempo no subsiste por sí mismo, y que es absurda una duracion sin cosa que dure; pero de esto no se sigue que el órden representado por la idea de tiempo, no sea una cosa real en los objetos. En prescindiendo de nuestra intuicion, queda todavía algo que es lo que verifica las proposiciones en que expresamos las propiedades del tiempo.

[101.] El filósofo aleman pretende convertir el tiempo en una cosa puramente subjetiva, y se funda en la razon siguiente. «Si el tiempo fuese una determinacion inherente á las cosas mismas, ó un órden, no podria preceder los objetos como condicion de los mismos; ni por consiguiente ser reconocido ni percibido *á priori* por juicios sintéticos. Este último hecho, se explica fácilmente, si el tiempo no es mas que la condicion subjetiva, bajo la cual las intuiciones son posibles en nosotros; porque entonces esta forma de intuicion interior, puede ser representada antes que los objetos, y por consiguiente *á priori*.......

«Si hacemos abstraccion de nuestra manera de percibirnos á nosotros mismos interiormente, y de abrazar por esta intuicion todas las intuiciones exteriores en la facultad de la representacion, y por consiguiente tomamos los objetos como pueden ser en sí mismos, el tiempo entonces no es nada....................................»

«Yo puedo decir que mis representaciones son sucesivas; pero esto solo significa que tenemos conciencia de ellas en una sucesion, es decir en la forma del sentido interno. El tiempo no será por esto nada en sí mismo, ni una determinacion inherente á las cosas»(Estética

trascendental).

[102.] Es fácil observar que el filósofo aleman lucha entre las dos dificultades siguientes:

1.ª ¿Cómo se puede explicar la necesidad

entrañada en la idea del tiempo, si se la hace dimanar de la experiencia?

2.ª Si no dimana de la experiencia, ¿cómo puede hallarse realmente en las cosas; ó á lo menos cómo podemos nosotros saber que se halle en las mismas?

De esto infiere el autor de la Estética, que no es posible salvar la necesidad entrañada en la idea del tiempo, si no se le convierte en un hecho puramente subjetivo, en una forma de nuestra intuicion; si no se le hace del todo independiente de la realidad de las cosas.

Me parece que ateniéndonos á los principios establecidos mas arriba se puede dar al tiempo un valor objetivo, independientemente de nuestra intuicion; y explicar sus relaciones con la experiencia, salvando cumplidamente la necesidad contenida en la idea del mismo.

CAPÍTULO XIV.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DE LA POSIBILIDAD OBJETIVA, Y DE LA NECESIDAD DE LA IDEA DEL TIEMPO.

[103.] Las cosas en sí mismas, prescindiendo de nuestra intuicion, son susceptibles de mudanzas: cuando hay mudanza, hay sucesion:

cuando hay sucesion hay un cierto órden entre las cosas que se suceden; órden que, aunque no subsista por sí mismo separadamente de las cosas, está realmente en las cosas mismas.

Kant podria objetar que las mudanzas quizás no estarian en las cosas sino en los mismos fenómenos; esto es, en el modo con que se presentan á nuestra intuicion; pero al menos no podrá negar que sea lo que fuere de la realidad de estas mudanzas, son cuando menos posibles, independientemente de los fenómenos; luego asegura sin razon que el tiempo en las cosas no es nada, y que solo es la forma de nuestro sentido interno. Si admite la posibilidad de las mudanzas reales, debe admitir la posibilidad de un tiempo real; y si negase la posibilidad de que las cosas en sí mismas se mudasen realmente, le preguntaríamos cómo ha llegado á conocer esta imposibilidad, él, que limita todos nuestros conocimientos al órden puramente fenomenal. No es dable conocer que una cosa es imposible en un órden, cuando nada se sabe de aquel órden: si Kant sostiene que nada sabemos de las cosas en sí mismas no puede defender que conozcamos la imposibilidad de que se muden realmente.

[104.] Queda pues demostrado que el tiempo, ó un órden real en las cosas, es cuando menos posible; luego no podemos decir que el tiempo es una condicion puramente subjetiva, á la cual nada corresponda ni pueda corresponder en la realidad.

[105.] Teniendo ya la posibilidad de un valor objetivo para la idea del tiempo, no solo en cuanto se refiere al órden puramente fenomenal, sino tambien al trascendental, ó bien al de las cosas consideradas en sí mismas, prescindiendo de nuestra intuicion; vamos á ver cómo se puede manifestar la objetividad de la idea del tiempo y sus relaciones con la experiencia, salvando la necesidad intrínseca que le hace uno de los principales elementos de las ciencias exactas.

[106.] El tiempo considerado en las cosas, es el órden entre el ser y no ser de las mismas. La percepcion de este órden en su mayor

generalidad, prescindiendo de los objetos que en él se contienen, es la idea del tiempo. Como es evidente que nuestro entendimiento puede considerar un órden de cosas puramente posible, resulta que el tiempo se extiende no solo á la realidad, sino tambien á la posibilidad. Esta es la razon porque concebimos tiempo antes y despues del mundo actual; á semejanza del espacio que imaginamos mas allá de los límites del universo. Elevada la idea de ser á una region puramente posible, en que se prescinde de todo fenómeno individual, claro es que ha de estar libre de la instabilidad á que se hallan sometidos los objetos de nuestra experiencia: de esta suerte puede ser un elemento científico absolutamente necesario, porque expresa una relacion que no está afectada por nada contingente. Con las observaciones que preceden se deshacen todas las dificultades.

CAPÍTULO XV.

COROLARIOS IMPORTANTES.

[107.] La idea del tiempo, ¿dimana de la experiencia? Esta cuestion se halla resuelta con lo dicho sobre la idea del ente. No es un tipo preexistente á toda sensacion y á todo acto intelectual; es una percepcion de ser y no ser que acompaña á todos nuestros actos, pero que no se nos presenta separada hasta que la reflexion elimina de ella, todo lo que no le pertenece. Esta percepcion es el ejercicio de una actividad innata, la cual, aunque sometida á las condiciones de la experiencia en cuanto al principio y continuacion de sus actos, no lo está con respecto á sus leyes, pues estas le son características y corresponden al órden intelectual puro. La actividad se desenvuelve en presencia de las causas ú ocasiones excitantes, y cesa en su ejercicio cuando faltan las condiciones de dicha excitacion; pero mientras la actividad obra, ejerce sus funciones con arreglo á leyes fijas, independientes de los objetos excitantes.

[108.] Échase pues de ver que la idea del tiempo no dimana propiamente de la experiencia, sino en cuanto con esta se excita al espíritu para que desenvuelva su actividad; pero no es del todo independiente de la experiencia, pues que sin esta no se conocerian mudanzas, y por consiguiente el entendimiento no percibiria en ellas el órden de ser y no ser, en que consiste la esencia del tiempo.

[109.] De lo dicho se infiere que la idea del tiempo no es una forma de la sensibilidad, sino del órden intelectual puro; y que si bien desciende al campo de la experiencia sensible, lo hace á la manera que los demás conceptos generales.

[110.] La idea del tiempo es una de las percepciones mas universales é indeterminadas que hay en nuestro espíritu; porque no es otra cosa que la combinacion de las dos ideas mas universales y mas indeterminadas: ser y no ser. En esto se halla la razon de que la idea de tiempo sea comun á todos los hombres, y se nos ofrezca cual una forma de todos nuestros conceptos, y de todos los objetos conocidos. Las ideas de ser y no ser, entrando en todas nuestras percepciones como elementos primordiales, engendran la idea de tiempo; y por esta razon la encontramos en lo mas íntimo de nuestra alma, como una condicion á que no podemos sustraernos, y de la cual no alcanzamos á eximir al mismo Ser infinito, sino por un esfuerzo de reflexion.

[111.] El tránsito del órden intelectual puro al campo de la experiencia, se verifica en la idea del tiempo, de la misma manera que en los demás conceptos intelectuales. Nada tengo pues que añadir á lo que llevo explicado en el lugar correspondiente (Lib. IV, cap, XIV y XV).

CAPÍTULO XVI.

EL TIEMPO IDEAL PURO Y EL EMPÍRICO.

[112.] El tiempo no es concebido simplemente como un órden general de mudanzas, ó como una relacion de ser y de no ser; sino como una cosa fija que se puede medir con toda exactitud. Así, antes del mundo actual, concebimos no solo un órden ó un tiempo en toda su abstraccion, sino tambien un tiempo compuesto de años, de siglos, ú otras medidas. Pero esto, si bien se reflexiona, no es mas que una idea en que concebimos bajo un aspecto general, los fenómenos de la experiencia, sacándolos de la actualidad, y contemplándolos en la esfera de la posibilidad. No existian ni los años ni los siglos, cuando no habia nada por lo cual se pudiesen medir. Si prescindiendo de la medida y del objeto medido, y hasta negando su existencia, imaginamos una especie de fondo vago, una línea de duracion que se prolonga hasta lo infinito, nos hallamos con un puro juego de la fantasía; juego que examinado por una razon severa, es un conjunto de ideas contradictorias.

[113.] La idea del tiempo considerada en toda su pureza y abstraccion, prescinde de medidas, es una simple relacion entre el ser y no ser. La medida solo tiene lugar cuando la idea pura del tiempo se combina con los fenómenos de la experiencia.

Es evidente que siendo nosotros seres mudables, y hallándonos en medio de otros que lo son igualmente, tendríamos la mayor confusion en nuestras ideas, si en ese flujo y reflujo de existencias que aparecen tanto en lo exterior como en lo interior, no se nos hubiese comunicado una suma facilidad para referirlas á medidas fijas, que nos sirviesen como de hilo conductor en ese laberinto de variaciones incesantes.

[114.] Para esta medida echamos mano de dos cosas: 1.ª un fenómeno sensible; 2.ª la idea del número. Por manera que la idea del tiempo comun, vulgar, que sirve para la generalidad de los usos de la vida, está compuesta de los tres elementos siguientes: 1.º idea pura del tiempo, ó sea relacion del ser y del no ser. 2.º un fenómeno

sensible, al cual aplicamos esta idea pura. 3.º la numeracion de las mudanzas de dicho fenómeno. Hágase la prueba, aplíquese esta observacion á todas las medidas del tiempo, y se echará de ver, que los tres elementos bastan, pero que los tres son indispensables.

[115.] De aquí resulta la necesidad del tiempo aun considerado empíricamente; pues que envuelve una idea metafísica y otra matemática, aplicadas ambas á un hecho. Idea metafísica, la relacion del ser y del no ser; idea matemática el número; hecho, el fenómeno sensible, como por ejemplo el movimiento solar, el sideral etc, etc. La metafísica y la aritmética se encargan de la certeza absoluta; el hecho observado responde de la certeza experimental; y como por otra parte, este fenómeno se supone cierto, pues que en caso necesario se prescindiria de la realidad y se atenderia únicamente á la posibilidad, resulta que el tiempo aun empíricamente considerado, puede ser objeto de las ciencias exactas.

[116.] Con esta teoría no hay necesidad de convertir el tiempo en una condicion puramente subjetiva, ni de otorgarle una naturaleza independiente de las cosas: el órden intelectual puro se concilia con el de la experiencia; y el hombre se halla en comunicacion con el mundo real, sin ponerse en contradiccion con sus ideas.

CAPÍTULO XVII.

RELACIONES ENTRE LA IDEA DEL TIEMPO Y EL PRINCIPIO DE CONTRADICCION.

[117.] Expliquemos el verdadero sentido del principio de contradiccion. Es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. A primera vista parece que el enlace de las ideas contenidas en este principio es de tal naturaleza, que no puede haber ninguna

dificultad en su explicacion; por manera que con solo suscitar cuestiones sobre su verdadero sentido, nos ponemos en contradiccion con una de las verdades fundamentales en que se apoya todo el edificio de nuestros conocimientos. Porque, si hay alguna duda sobre el verdadero sentido del principio, es señal que se le puede entender de varios modos; y entonces hay tambien la duda de si la generalidad de los hombres le entiende como se debe, y por tanto si para ellos sirve de fundamento sólido en el edificio de los conocimientos.

Este reparo, á primera vista muy grave, deja de serlo si se reflexiona que los axiomas mas evidentes pueden ser considerados de dos maneras: empírica, ó científicamente; ó en otros términos, en cuanto sirven á la aplicacion, ó en cuanto son objeto de un exámen analítico. Bajo el primer aspecto, son de igual certeza y claridad para todos los hombres; bajo el segundo, pueden estar sujetos á dificultades. Las cosas iguales á una tercera son iguales entre sí; este principio empíricamente considerado, es absolutamente cierto y evidente para todos los hombres: desde el mas sabio hasta el mas rudo, todos comparan á una tercera las cantidades de cuya igualdad ó desigualdad se quieren asegurar; lo cual no es otra cosa que una aplicacion del principio expresado. Si se les pregunta la razon de este procedimiento, aunque no enuncien el axioma en términos precisos, se refieren á él de diferentes maneras. «Estas dos mesas son iguales porque las hemos medido, y las dos tienen cuatro piés de largo.» Probablemente la generalidad de los hombres que no estan acostumbrados á reflexionar sobre sus conocimientos, y por tanto no separan fácilmente lo general de lo particular, no acertarian á expresar el principio en términos universales y precisos, diciendo: «estas dos mesas son iguales porque tienen una comun medida; y las cosas iguales á una tercera son iguales entre sí;» mas no dejarian por esto de conocer el principio con toda certeza y claridad, y de aplicarle sin peligro de equivocacion, á todos los casos reales ó posibles. A esto llamo yo conocimiento empírico de los principios; conocimiento que tiene toda la perfeccion en el órden directo,

faltándole únicamente la del órden reflejo (V. Lib. I, cap. III).

Con esta claridad, suficiente para todos los usos, no solo comunes sino tambien científicos, es muy conciliable la dificultad en el análisis del principio; así en el ejemplo citado se puede analizar el sentido de la palabra *igual*, lo que conduce al análisis del sentido de otra palabra *cantidad*, y en estas cosas puede ejercitarse la reflexion descubriendo verdaderas dificultades, que aun cuando no perturben al género humano en la posesion de la verdad, no dejan por esto de ser dificultades. La geometría es indudablemente una ciencia, que nada deja que desear en su evidencia y certeza; pero ¿quién negará que llamada al tribunal de la metafísica la idea de extension, ofrezca gravísimas dificultades? La aritmética universal es indudablemente una ciencia; y no obstante el análisis de las ideas de cantidad y de número, indispensables para ella, levanta cuestiones sumamente abstrusas en el campo de la metafísica y de la ideología. En general se puede asegurar, que no hay ningun ramo de nuestros conocimientos, que se pueda eximir de dificultades, si se le considera en su raíz; pero estas, que surgen en el terreno de la reflexion, no dañan en ningun modo á la certeza del conocimiento directo.

Infiérese de lo dicho que no hay ningun inconveniente en que el análisis del principio de contradiccion ofrezca dificultades; y que por esto no es de temer que vacile el edificio de nuestros conocimientos. Además de que poco importaria el no atender á estos reparos si ellos existiesen en la realidad; una dificultad no desaparece con taparse los ojos para no verla. Examinemos pues sin vanos temores el verdadero sentido del principio de contradiccion.

[118.] Parece que el principio no existe, ó no tiene sentido, si no se presupone la idea del tiempo; y por otra parte, tampoco se concibe el tiempo, si no se presupone el principio de contradiccion. ¿Tendremos por ventura un círculo vicioso, y esto nada menos que en el principio fundamental de todo conocimiento? Hé aquí la dificultad: presentémosla mas clara todavía, desenvolviendo estas

indicaciones.

El principio de contradiccion presupone la idea de tiempo; pues que la contradiccion no se verifica si el ser y el no ser no se refieren á un mismo tiempo. Es evidente que esta última condicion es de todo punto indispensable; porque en quitando la simultaneidad no hay ningun inconveniente en que una cosa sea y no sea. No solo no hay en esto ningun inconveniente, sino que lo estamos experimentando sin cesar en todo cuanto nos rodea. Vemos continuamente el ser y el no ser en cosas que pasan de la existencia á la no existencia y de la no existencia á la existencia.

Aun cuando en el principio de contradiccion no se expresase la simultaneidad, se daria siempre por sobrentendida; por manera que nada adelantaríamos en esta parte con adoptar la fórmula de Kant (V. Lib. I, cap. XX). Sean cuales fueren los términos en que se enuncie el principio, siempre resultaria que una misma cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo, pero que puede muy bien ser y no ser en tiempos diferentes.

Luego la idea de tiempo es necesaria para que resulte contradiccion en ciertos casos, y para que desaparezca en otros; en cuanto contiene simultaneidad, engendra la contradiccion: en cuanto encierra sucesion, hace desaparecer la contradiccion; pues que el ser y el no ser son imposibles, si no se presupone una duracion sucesiva, entre cuyas varias partes se puedan distribuir cosas que de otro modo serian contradictorias.

[119.] La idea de tiempo presupone á su vez el principio de contradiccion; porque si el tiempo no es mas en las cosas, que el ser y el no ser; y en el entendimiento, la percepcion de este ser y no ser; resulta que no podemos percibir el tiempo sin haber percibido el ser y el no ser; y como estas ideas consideradas sin sucesion no pueden presentársenos sin contradiccion, resulta que cuando percibimos el tiempo hemos percibido por necesidad el mismo principio de contradiccion. He dicho que la sucesion envuelve exclusion

recíproca de las cosas que se suceden: y la principal de las exclusiones es la del principio de contradiccion; al percibir el tiempo, percibimos la sucesion; luego hemos percibido ya la contradiccion.

[120.] Estas observaciones podrian inclinar á creer que es necesario optar entre un círculo vicioso, cosa inadmisible en el fundamento de todos los conocimientos, y una explicacion del tiempo, independiente de las ideas del ser y no ser. Si concibiésemos el tiempo como una cosa existente por sí misma, como una especie de línea prolongada hasta lo infinito, forma de todas las cosas, pero distinta de todas ellas; como una especie de capacidad vaga en la cual se pudieran colocar los seres sucesivos, á la manera que situamos en el espacio los coexistentes; entonces la idea del tiempo no se explicaria por el principio de contradiccion, y solo podria decirse que este se completa con aquella. En efecto; al decir, es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, pero es posible que sea y no sea en tiempos diferentes, se pone la contradiccion ó se la quita segun que el ser y el no ser se refieren á un mismo punto ó á puntos distintos de esa vaga extension, de esa línea infinita que llamamos duracion sucesiva, en la cual concebimos distribuidas las cosas mudables. Esta explicacion es cómoda, pero tiene el defecto de que no puede resistir al exámen filosófico, como se ha demostrado en los capítulos anteriores; y así es menester apelar á consideraciones de otra especie.

[121.] Para desvanecer cumplidamente estas dificultades conviene aclarar las ideas. La expresion, *círculo vicioso*, se aplica á este caso con inexactitud; y llamo la atencion sobre este particular, porque una vez entendida esta inexactitud las dificultades desaparecen por sí mismas. En la explicacion de las cosas el círculo es un defecto, y merece el nombre de vicioso, cuando se han de aclarar las que no son idénticas; pero cuando hay dos ideas idénticas en el fondo, aunque aparezcan distintas porque se ofrecen bajo aspectos diferentes, es imposible que al explicar la una no se tropiece por

decirlo así con la otra, y al pararse en esta, no se vuelva de algun modo sobre aquella. El exámen si está bien hecho, debe conducir al conocimiento del fondo de las cosas. Si pues en este fondo hay la identidad, la identidad debe presentarse, y tanto mas visible cuanto el exámen es mas profundo. En tal caso hay círculo, mas nó vicioso: dos ideas se explican la una por la otra, á causa de que las dos son una misma. Como se presentaban bajo dos aspectos diferentes, inducian á creer que eran dos cosas distintas; pero entrando en un exámen analítico, se ha prescindido de la diversidad de los aspectos, se ha penetrado en la íntima realidad de las cosas, y por consiguiente se ha llegado al punto donde se unen, ó mejor diremos donde se confunden con absoluta identidad.

[122.] De esta observacion sacaremos un criterio que podrá servirnos en muchísimos casos: cuando al explicar dos objetos nos encontramos conducidos alternativamente del uno al otro, sin que nos sea posible evitar el círculo, podemos sospechar que los dos objetos, en apariencia distintos, no lo son en realidad, y que nuestro entendimiento tiene á la vista un solo objeto, percibido bajo dos razones diferentes.

[123.] Esto se verifica en la presente cuestion. Al explicar el principio de contradiccion, nos encontramos con la idea de tiempo; y al definir el tiempo nos encontramos con el principio de contradiccion, ó con las ideas de ser y no ser. Hay círculo, pero inevitable; y por lo mismo deja de ser vicioso. Aclaremos estas ideas.

[124.] ¿Qué significa el principio de contradiccion? significa que el ser excluye al no ser; y recíprocamente, el no ser al ser; significa que estos extremos son de tal naturaleza que puesto el uno desaparece el otro, no solo en el órden de nuestros conceptos, sino tambien en la realidad. Llamando B á un ser cualquiera, tendremos que el principio de contradiccion significa que B excluye al no B, y el no B excluye al B. Pensado B, desaparece en el concepto el no B; y pensado el no B, desaparece en el concepto el B. Puesto en la

realidad B, desaparece el no B; y puesto en la realidad el no B, desaparece el B. Hé aquí el verdadero sentido del principio de contradiccion. Si bien se reflexiona, se notará que en cuanto cabe, hemos prescindido de la idea de tiempo; pues que hemos considerado únicamente la exclusion recíproca de B y de no B refiriéndolo todo á un *simul*, á un punto indivisible de duracion, el cual, no encerrando sucesion, no nos da idea de tiempo. He dicho, *en cuanto cabe*; pues por lo mismo que pensábamos B y no B, germinaba ya en nuestro entendimiento la idea de sucesion y por consiguiente de tiempo.

[125.] Pensando B y luego no B, encontramos contradiccion; pero nó de tal manera que estas dos cosas no puedan realizarse absolutamente. La exclusion es condicional; esto es, en cuanto los extremos contradictorios son simultáneos, ó se refieren á un *ahora* indivisible; pero en la idea de B, no descubrimos una necesidad intrínseca de existencia; y por consiguiente aunque conocemos que mientras es B no puede ser no B; concebimos muy bien que B puede dejar de ser, y pasar á ser no B. En tal caso desaparece la idea de contradiccion; y se concilian muy bien en nuestro entendimiento las dos ideas de B y no B, con tal que estén distribuidas en diferentes instantes.

[126.] De esto se infiere que la percepcion del tiempo implica la percepcion de seres no necesarios; de seres, que cuando existen pueden dejar de existir, y cuando no existen pueden pasar á existir. La diferencia que va del ser necesario al contingente, consiste en que en el primero la existencia excluye absolutamente su no existencia; y en el segundo la existencia excluye la no existencia solo condicionalmente, es decir, en el supuesto de la simultaneidad.

[127.] Hé aquí la razon porque nosotros necesitamos poner en el principio de contradiccion la condicion del tiempo. Los objetos que nosotros percibimos son mudables; de suerte que ni en sus modificaciones, ni en su íntima naturaleza, encierran nada que les asegure la existencia. Cuando son, pueden dejar de ser; y si esto no

sucede de continuo en cuanto á su substancia, se verifica en sus accidentes. Por esta razon no podemos afirmar la contradiccion absoluta, sino la condicional: la repugnancia del ser y del no ser no existe sino en el supuesto de la simultaneidad.

[128.] Si solo concibiésemos seres necesarios, no podríamos tener idea de tiempo; la existencia excluiria absolutamente la no existencia; y por consiguiente la contradiccion siempre seria absoluta, nunca condicional.

[129.] De esta análisis resulta una consecuencia sobre manera importante. La percepcion del tiempo en nosotros viene á parar á la percepcion de la no necesidad de las cosas; desde el momento que percibimos un ser no necesario, percibimos un ser que puede dejar de ser, en cuyo caso tenemos ya idea de la sucesion ó del tiempo real ó posible. Aquí asalta una reflexion sumamente grave: la idea del tiempo es la idea de la contingencia; la conciencia del tiempo es la conciencia de nuestra debilidad.

[130.] La idea del tiempo es tan íntima en nuestro espíritu, que sin ella no nos formaríamos idea del *yo*. La conciencia de la identidad del *yo* supone un vínculo (V. Lib. I, cap. XXV), que es imposible encontrar sin la memoria. Esta incluye por necesidad la relacion de *pasado*, y por consiguiente la idea de tiempo.

CAPÍTULO XVIII.

RESUMEN.

Presentemos en resúmen la doctrina de los capítulos anteriores.

[131.] El tiempo es una cosa muy difícil de explicar; quien niega semejante dificultad manifiesta haber meditado muy poco sobre el

fondo de la cuestion.

[132.] El movimiento se mide por el tiempo; mas este no se define cumplidamente con solo llamarle medida del movimiento.

[133.] No es posible encontrar una medida primitiva del movimiento: al fin es necesario pararse en una ú otra, aunque sea tomada arbitrariamente, y referirse á ella. Esta debe ser la mas uniforme posible.

[134.] La semejanza entre la idea del tiempo y la del espacio, hace sospechar que deben ser explicadas de una manera semejante.

[135.] No hay duracion sin algo que dure; luego no hay duracion separada de las cosas. Si no hubiese nada, no habria duracion.

[136.] No hay sucesion si no hay cosas que se suceden; luego la sucesion, aunque por sí sola pueda concebirse en abstracto, no puede ser realizada como una forma independiente de las cosas.

[137.] El tiempo entraña *antes y despues*, y por consiguiente sucesion. Bien considerado, es la sucesion misma; pues que en concibiendo sucesion, ya concebimos tiempo.

[138.] La sucesion envuelve exclusion de algunas cosas entre sí. Esta exclusion puede fundarse en la esencia de las mismas, ó dimanar de una causa externa.

[139.] El tiempo pues, envuelve la idea de exclusion de varias cosas entre sí: es la idea general del órden de las mudanzas, ó de la relacion entre el ser y el no ser.

[140.] Si no hubiese mudanzas, no habria tiempo.

[141.] Antes de la existencia del mundo no habia transcurrido ningun tiempo. No habia mas duracion que la eternidad.

[142.] La eternidad es la misma existencia del ser infinito, sin ninguna alteracion real ni posible.

[143.] El tiempo no es nada absoluto independiente de las cosas, pero está realmente en ellas. Es el órden entre el ser y el no ser.

[144.] La idea del tiempo es la percepcion de este órden de ser y no ser.

[145.] La coexistencia es la simple existencia de varios seres. En no habiendo idea de negacion de ser, si se conciben muchos seres, hay percepcion de coexistencia.

[146.] El tiempo puede ser considerado bajo tres aspectos: presente, pasado y futuro. Todas las demás relaciones de tiempo expresadas de diferentes modos en los varios idiomas, son combinaciones de aquellos aspectos.

[147.] El presente es el solo tiempo absoluto: se le concibe sin relacion á lo pasado y á lo futuro; mas lo pasado y lo futuro no se conciben sin relacion á lo presente.

[148.] La idea de presente acompaña á la misma idea del ser, ó mejor diremos se confunde con la misma idea de la existencia; lo que no existe de presente, no es ser.

[149.] La idea de tiempo pasado es la percepcion de un no ser ó de un ser ya destruido, con relacion á un ser presente; así como la del futuro es la percepcion de un ser posible pendiente de una causa ya determinada y con relacion á un ser presente.

[150.] La idea del tiempo es excitada por la experiencia; pero no puede llamarse un hecho de mera observacion; á esto se opone su necesidad intrínseca que la hace capaz de ser objeto de las ciencias exactas.

[151.] Mucho menos puede decirse que esta idea se ciña al órden sensible, pues que abraza en general todo género de mudanzas, sean sensibles ó insensibles.

[152.] Siendo la idea del tiempo la percepcion del órden entre el ser

y el no ser; considerada esta relacion en su mayor generalidad, pertenece al órden intelectual puro. Su tránsito á la experiencia, se realiza del mismo modo que el de los demás conceptos generales é indeterminados.

[153.] Es necesario distinguir entre el tiempo ideal puro y el empírico: el puro es la relacion entre el ser y el no ser consideraba en su mayor generalidad y en su indeterminacion mas completa; el empírico es la misma relacion sujeta á una medida sensible.

[154.] Para medir esta sucesion se necesitan tres cosas, cuyo conjunto forma la idea del tiempo empírico. 1.ª Idea pura de ser y de no ser, ó de mudanza. 2.ª Aplicacion de esta idea á un fenómeno sensible, por ejemplo del movimiento solar. 3.ª Idea de número aplicada á la determinacion de las mudanzas de este fenómeno.

[155.] Así se concibe por qué el tiempo empírico entraña una verdadera necesidad, objeto de ciencia. De los tres elementos de que se compone, el uno es una idea metafísica, el otro una idea matemática, y el tercero es un hecho de observacion al cual se aplican dichas ideas. Si este hecho no fuese real, seria cuando menos posible, con lo que salvaríamos la necesidad del cálculo que sobre él estribase.

[156.] Hay una relacion íntima entre la idea del tiempo y el principio de contradiccion. Este se explica por aquella y recíprocamente, sin que por esto haya círculo vicioso. Consistiendo el principio de contradiccion en la exclusion mutua entre el ser y no ser; y siendo la idea del tiempo la percepcion del órden entre el ser y el no ser; resulta que en el exámen se ha de venir á parar á un fondo idéntico, esto es, á la comparacion entre las ideas de ser y no ser.

[157.] Sin la idea de tiempo nos seria imposible la memoria, y por consiguiente la unidad de conciencia.

CAPÍTULO XIX.

OJEADA SOBRE LAS IDEAS DE ESPACIO, NÚMERO Y TIEMPO.

[158.] Hemos llegado al punto en que se pueden señalar y deslindar con entera precision, los elementos necesarios que forman el objeto de las ciencias naturales y exactas. Esto á mas de ser muy curioso, es sobre manera importante; á causa de que presenta bajo un aspecto muy sencillo un conjunto de conocimientos que en la actualidad abarcan un campo inmenso; campo cuyos límites pueden retirarse continuamente, y que en efecto se retiran, sin que se alcance ningun término posible á este progreso indefinido.

[159.] Espacio, número, tiempo: hé aquí los tres elementos de todas las ciencias naturales y exactas. Lo demás que en ellas se contiene, pertenece á la mera experiencia, al órden de los hechos contingentes, que no entrañando ninguna necesidad, no pueden ser en rigor objetos científicos.

[160.] En la idea del número se funda la aritmética universal; en la del espacio la geometría; y la de tiempo nos pone en comunicacion con el mundo sensible para determinar las relaciones de sus fenómenos. Estos son hechos aislados, contingentes, incapaces de servir para objeto de ciencia, si no se los somete á las ideas generales de espacio, número y tiempo.

[161.] Por donde se echa de ver que en todas las ciencias naturales hay dos partes: la teórica y la experimental. La primera se funda en ideas necesarias, la segunda en hechos contingentes: aquella sin esta no descenderia al mundo real; esta sin aquella no se elevaria á la region científica.

[162.] Las ciencias naturales merecen con tanta mas razon el título de ciencia, cuanto mayor es la cantidad que encierran de elementos

necesarios, y cuanto mas íntimo es el enlace con que á ellos pueden unir los hechos contingentes. Pero como no hay ninguna ciencia natural que pueda desentenderse de estos últimos, tampoco es dable encontrar una capaz de purificarse enteramente de la contingencia que ellos le comunican.

[163.] Estas observaciones manifiestan una gran simplicidad en los elementos científicos, pero todavía se la puede llevar mucho mas lejos, recordando lo que se ha dicho al analizar las ideas de número y tiempo.

[164.] Llevo explicado que la idea de número nace de la de ser y no ser; y que lo mismo se verifica en la de tiempo; luego en el fondo de estas dos ideas se encuentra una sola, aunque presentada bajo diferentes aspectos.

[165.] De esto se infiere que todas las ciencias naturales y exactas se reducen á dos elementos: la intuicion de la extension y el concepto general del ser. La extension es la base de todas las intuiciones sensibles; en lo exterior, es una condicion necesaria para las relaciones que concebimos en el universo corpóreo; en lo interior, es una percepcion indispensable para que la sensibilidad pueda ser representativa de objetos externos. El concepto de ser es la base de todos los conceptos; desenvuelto de varias maneras engendra las ideas de número y tiempo; las que combinadas con la de extension, constituyen la parte necesaria de todas las ciencias naturales y exactas.

[166.] Las ideas de espacio, número y tiempo, son comunes á todos los hombres; y la prueba de que todos las tienen idénticas, es que en las aplicaciones todos son conducidos á unos mismos resultados; y en el habla, todos se expresan de la misma manera. Todos miden el espacio, y sus varias dimensiones; todos cuentan, todos conciben el tiempo: ¿por qué pues se halla tanta dificultad en explicar estas ideas? ¿por qué tanta diferencia en las opiniones de los filósofos? En esto tenemos una confirmacion de lo que he dicho mas arriba (Lib. I,

cap. III), sobre la fuerza de la percepcion directa de nuestro espíritu, y la debilidad de la refleja. Cuando nos contentamos con la percepcion directa del espacio, del número, del tiempo, las ideas son muy claras, el entendimiento se siente lleno de robustez y energía, extiende ilimitadamente la esfera de sus conocimientos, levantando el edificio de las matemáticas y de las ciencias naturales. Pero tan pronto como se vuelve sobre sí mismo, y dejando la percepcion directa pasa á la refleja, queriendo percibir la misma percepcion, sus fuerzas flaquean, y cae en la confusion, orígen de interminables disputas. Sentimos vagamente aquella idea que poco antes aplicábamos á todo; que se filtraba por decirlo así en todos nuestros conocimientos; que era como la vida que circulaba y que sentíamos en todas nuestras percepciones; pero ella en sí, en su aislamiento, en su pureza, nos escapa de continuo; mezclada con todas las cosas, vemos que es algo distinto de las cosas; la separamos de una, y se une con otra; hacemos un esfuerzo por incomunicarla con todo lo que no sea ella misma, y entonces el espíritu siente una especie de desfallecimiento, como que todo se desvanece á sus ojos; y á falta de realidades, parece contentarse con nombres, que pronuncia y repite mil veces, como envolviendo en ellos lo poco que le resta de realidad.

[167.] Una de las causas de este desvanecimiento, y de los errores que suelen ser su consecuencia, es la que he dicho mas arriba, la manía de querernos representar toda idea como una forma, como un retrato interior; cuando deberíamos considerar que en muchos casos no hay mas que una percepcion, un acto simple allá en las profundidades de nuestro espíritu; acto que con nada se puede representar, que no se parece á nada sensible, que no se puede explicar con palabras, porque no se puede descomponer, y que solo nos está presente como un hecho de conciencia; pero hecho de accion, de penetración, con que nos introducimos, por decirlo así, en las cosas, y vemos lo que hay en ellas de comun, separándolo despues de todas las particularidades, y estableciendo en nuestro entendimiento como un punto céntrico, culminante, desde el cual

contemplamos el mundo externo y el interno y nos arrojamos por las inmensas regiones de la posibilidad.

FIN DEL TOMO TERCERO

